

SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

ARTICULOS

R. VERNEAUX:	<i>Le principe d'identité chez Saint Thomas ..</i>	83
CESÁREO LÓPEZ SALGADO:	<i>Unidad de ser y analogía en Santo Tomás de Aquino</i>	107
A. G. M. VAN MELSEN:	<i>St. Thomas' solution of the problem of faith and reason</i>	125
CARLOS A. ITURRALDE COLOMBRES:	<i>Necesidad de la directa confrontación de textos</i>	135

NOTAS Y COMENTARIOS

OCTAVIO N. DERISI:	<i>Opus maximum: "De analogia" del P. Santiago M. Ramírez O. P.</i>	151
--------------------	--	-----

BIBLIOGRAFIA

ELEUTERIO ELORDUY S. J. - J. PÉREZ ALONSO: *El Estoicismo* (Cesáreo López Salgado), p. 155; UGO PERONE: *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach* (Celina A. Lértora Mendoza), p. 157; ARTURO GARCÍA ASTRADA: *Tiempo y eternidad* (Azucena Adelina Fraboschi), p. 159.

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Prosecretario de Redacción

NESTOR A. CORONA

Comité de Redacción

TOMAS D. CASARES
JUAN A. CASAUBON
ALBERTO CATURELLI
ABELARDO J. ROSSI

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA
Calle 24 entre 65 y 66
LA PLATA — REPUBLICA ARGENTINA

LE PRINCIPE D'IDENTITÉ CHEZ SAINT THOMAS

Le but de cette étude est de montrer qu'il y a chez saint Thomas un principe qu'on peut appeler si l'on veut "princips d'identité", mais qu'il ne s'exprime pas par une proposition identique comme: A est A, ou: l'être est l'être, et que ce n'est pas le premier principe, car la primauté revient de droit au principe communément appelé "principe de contradiction".¹

I

LE CONCEPT D'IDENTITÉ

Le premier travail à faire est sans doute d'éclairer autant que possible le concept même d'identité. Au premier abord cela ne semble présenter aucune difficulté et l'on pourrait croire que quelques mots suffiront. Mais ce serait une illusion. Si l'on approfondit tant soit peu la nature de l'identité, on entre dans de grandes subtilités. Personne, à notre connaissance, aucun philosophe moderne, en tout cas, y compris Hegel, ni même aucun représentant de l'Ecole thomiste, ne s'est donné la peine de faire, ou de refaire, le travail auquel saint Thomas s'est livré.

Qu'est-ce que l'identité? Pour répondre à cette question, il faut considérer d'abord le concept en lui-même, puis le distinguer des concepts voisins, et enfin le déterminer par rapport aux concepts opposés.

1. — L'identité est définie par saint Thomas comme *unité*: "Identitas est unitas vel unio" (*Méta.* 912).

L'unité, à son tour, rappelons-le sommairement, est l'indivision de l'être: "unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum" (S.

¹ Pour alléger les références nous avons adopté les sigles suivants:

Méta. désigne le *Commentaire sur la métaphysique d'Aristote*, suivi du numéro dans l'édition Cathala; p. ex. *Méta.* 536.

Physique désigne le *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, suivi du numéro dans l'édition Maggiolo.

Peri Herm. désigne le *Commentaire sur le De Interpretatione d'Aristote*, suivi du numéro dans l'édition Spiezzi.

S. désigne la *Somme théologique*.

C. G. désigne la *Somme contre les Gentils*.

I, 11, 1). Elle est un transcendantal, c'est-à-dire une propriété de l'être qui se retrouve analogiquement en tout être: "unum convertitur cum ente" (S. I, 11, 1), "unum circuit omnia entia" (*Méta.* 1981). Elle ajoute seulement à l'être le caractère d'indivision: "unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis" (S. I, 11, 1).

Mais quoique ce ne soit pas dit dans la définition, l'identité n'est pas l'unité pure et simple, elle ajoute à son tour quelque chose à l'unité, à savoir une relation. Or une relation exige au moins deux termes. De sorte que l'identité se définit comme l'unité de deux ou plusieurs choses. Cela est si vrai que, quand il s'agit de l'identité d'une chose à elle-même, l'esprit est obligé de la dédoubler, si l'on peut dire, pour pouvoir penser la relation:

"Identitas est unitas vel unio; aut ex eo quod illa quae dicuntur idem sunt plura secundum esse, et tamen dicuntur idem in quantum in aliquo uno conveniunt. Aut quia sunt unum secundum esse, sed intellectus utitur eo ut pluribus ad hoc quod relationem intelligat. Nam non potest intelligi relatio nisi inter duo extrema. Sicut cum aliquid dicitur esse idem sibiipsi. Tunc enim intellectus utitur eo quod est unum secundum rem ut duobus. Alias ejusdem ad seipsum relationem designare non posset" (*Méta.* 912).

La nuance qui sépare l'unité de l'identité se marquerait peut-être assez bien de la façon suivante. Pour l'unité on dira: tout être est un *en* lui-même; pour l'identité: tout être est un *avec* lui-même.

Nous reviendrons sur l'identité d'une chose à elle-même. Pour le moment voyons la division du concept d'identité. Elle suit la division du concept d'unité, mais considérons-la en elle-même.

Il y a d'abord à distinguer l'identité *per accidens* et l'identité *per se* (*Méta.* 907). La première concerne les accident d'une substance, la deuxième l'essence. D'où suit que la première n'est jamais universelle, car la prédication "par accident" ne peut être que singulière (*Méta.* 910).

L'identité par accident comporte trois modes principaux (n° 908). (Il y en a deux autres que nous laisserons de côté, n° 909).

D'abord deux accidents sont dits *idem* quand ils appartiennent à la même substance, "ut album et musicum dicuntur idem quia accidunt eidem subjecto". Auquel cas on ne peut vraiment pas traduire par "identiques", car ils ne le sont certainement pas; mais ils sont "même chose" parce que chacun n'a d'être que dans la substance qui, elle, est "la même".

En second lieu, un prédicat (accidentel) est *idem* que son sujet car la prédication consiste justement à poser que le prédicat est "même chose" que le sujet: "Secundo modo quando praedicatum dicitur

idem subjecto in quantum de eo praedicatur, ut cum dicatur homo est musicus”.

En troisième lieu, inversement et pour la même raison, le sujet est *idem* que l'accident quand il lui est attribué: “Tertio modo dicuntur idem per accidens quando subiectum dicitur esse idem accidenti quasi de eo praedicatum: ut cum dicitur musicus est homo, significatur quod homo sit idem musico. Quod enim praedicatur de aliquo significatur idem esse illi”.

Cette analyse ne nous intéresse pas directement, mais elle a au moins l'avantage de mettre en lumière la souplesse, si l'on peut dire, du concept d'identité. Car la substance et ses prédicats accidentels ne font qu'un être, sans doute, ou ne sont qu'un dans l'être, mais de toute évidence deux accidents différents ne sont pas un même accident, et un accident de la substance n'est pas la substance.

Considérons donc l'identité *per se*. Chez Aristote, on trouve trois classifications de cette forme d'identité, qui ne se recouvrent pas exactement: une dans les *Topiques* (I, 7) et deux dans les *Métaphysiques* (V 9 et I 3). Ross, qui les met en parallèle dans son Commentaire des *Métaphysiques* (T. I, p. 311-312), estime que la meilleure est celle des *Topiques*: identité en nombre, en espèce et en genre. Ce serait assez notre avis. Mais comme saint Thomas n'a pas commenté les *Topiques*, nous devons nous contenter de son Commentaire sur la Méthaphysique.

Or dans la Méthaphysique, on pourrait aisément retrouver la classification des *Topiques* si l'on consentait à prolonger tant soit peu la portée d'un texte. Il s'agit d'un passage où Aristote donne une classification des modes d'unité, que saint Thomas juge “plus logique” que les autres (V 6): il faut distinguer l'unité en nombre, en espèce, en genre et en proportion ou analogie; dans cette série chaque mode implique celui qui le suit, mais non inversement. Voici les passages les plus intéressants pour nous:

“Ponit aliam divisionem unius, quae est magis logica; dicens quod quaedam sunt unum numero, quaedam specie, quaedam genere, quaedam analogia. Numero quidem sunt unum quorum materia est una. Materia enim, secundum quod stat sub dimensionibus signatis, est principium individuationis formae. Et propter hoc ex materia habet singulare quod sit unum numero ab aliis divisum” (*Méta.* 876).

“Specie autem dicuntur unum quorum una est «ratio» idest definitio. Nam nihil proprie definitur nisi species, cum omnis definitio ex genere et differentia constet. Et si aliquid genus definitur, hoc est in quantum est species” (877).

“In istis autem modis unius, semper posterius sequitur ad praecedens et non convertitur. Quaecumque enim sunt unum numero, sunt specie unum et non convertitur. Et idem patet in aliis” (880).

Là-dessus nous soulignerons deux points. D'abord que l'unité numérique est celle de l'individu. Elle signifie donc à la fois son unité interne et son unité relative: il est un en lui-même et distinct de tout autre. Pour la clarté, nous souhaiterions dire plutôt qu'il est *un* (en lui-même) et *unique* (comparé aux autres).

Ensuite il faut remarquer le sens donné ici au mot *ratio*. Saint Thomas lui donne le sens de *définition*. Et comme la définition a pour objet l'espèce, il prend pour équivalents les mots *ratio* et *species*. Mais il introduit en même temps une bonne part de relativité. Car tant qu'on n'arrive pas aux genres suprêmes, qui sont les catégories, un genre peut être considéré comme une espèce, et donc peut être défini.

Reste la question principale: peut-on tirer de ce texte une classification des modes d'identité? A notre avis, oui, sans aucun doute, puisque l'identité est l'unité. Pourquoi ni Aristote, ni saint Thomas ne l'ont fait, cela nous échappe.

Voyons donc les deux classifications des modes d'identité données par saint Thomas dans son Commentaire sur la Métaphysique (V, 11 et X, 4).

La première est celle-ci. De même qu'il y a quatre modes d'unité, il y a quatre modes d'identité; unité de matière, soit en espèce, soit en nombre, unité de substance, soit en continuité, soit en définition:

Unus (modus) est secundum quod dicuntur unum quorum materia est una, sive accipiamus materiam eandem secundum speciem, sive secundum numerum. Alio modo dicuntur unum quorum substantia est una, vel ratione continuitatis, vel propter unitatem et indivisibilitatem rationis. Unde et his modis dicuntur aliqua esse idem" (*Méta.* 911).

Si l'on voulait serrer de près ce texte et comparer les modes d'identité aux modes d'unité distingués auparavant (849-865), on entrerait dans de grandes complications. Pour l'unité de continuité et l'unité d'espèce, pas de difficulté. Mais ce que saint Thomas appelle ici unité de nombre, il l'avait appelé unité de genre (861-862). Et ce qu'il appelle unité de raison englobe l'unité de définition (864) et la simplicité qui ne permet pas de définition proprement dite (865). Enfin la principale difficulté, à nos yeux, est que l'unité d'espèce se trouve scindée de l'unité de définition. Normalement la définition a pour objet l'espèce, et même elle est l'espèce, dit quelquefois saint Thomas. La seule différence qu'on puisse faire est que l'espèce est le fondement réel de la définition construite par l'intelligence. D'où peut-être la distinction entre l'unité d'espèce et l'unité de définition désignée ici comme unité de raison.

La deuxième division de l'identité se présente elle-même sous deux formes. Dans le paragraphe introductif (2002) on a: 1^o l'identité selon le suppot seul, comme ce blanc ou ce musicien, si Socrate est blanc ou musicien. 2^o l'identité selon la nature seule, ou l'espèce ou la raison du suppot, comme Socrate et Platon sont identiques quant à l'humanité. 3^o l'identité selon le suppot et l'espèce à la fois, comme Socrate est identique à Socrate:

"Ponit ergo tres modos quibus dicitur idem. Cum enim idem sit unum in substantia, substantia dupliciter dicatur, scilicet ipsum suppositum, et natura sive species, tripliciter dicitur idem. Vel secundum suppositum solum, ut hoc album, hoc musicum, si Socrates sit albus vel musicus; vel solum per naturam suppositi sive rationem vel speciem ejus, sicut Socrates et Plato sunt idem humanitate; vel secundum utrumque, sicut Socrates est idem Socrati" (*Méta.* 2002).

Dans le développement de ce thème, l'ordre et la terminologie son modifiés. On a cette fois: 1^o l'identité en nombre, marquée parfois par le pronom *ipse* qui indique l'identité numérique du suppot, comme Socrate est homme et il est blanc:

"Uno modo dicitur idem secundum numerum, quod aliquando dicimus ipsum, sicut si dicatur Socrates est homo et ipsum est album. Cum enim hoc pronomen ipsum sit relativum, relativum autem idem suppositum referat, ubicumque ponitur hoc quod dico ipsum, designat quod sit idem suppositum numero" (2003).

2^o L'identité en nombre et en "raison", c'est-à-dire en nature ou en espèce; c'est l'identité d'un individu avec lui-même:

"Alio modo dicitur idem si fuerit unum, non solum unitate suppositi, ut hoc lignum et hoc album, sed simul ratione et numero, ut tibiipsi es idem et specie et materia; ut materia referatur ad suppositum quae est individuationis principium, et species pro natura suppositi accipiat" (2004).

3^o L'identité en espèce ou en genre, mais non pas en nombre; ainsi plusieurs lignes droites égales sont dites identiques, en mathématiques, parce qu'elles sont prises abstraitement:

"Tertio modo dicitur idem quando «ratio primae substantiae», idest suppositi est una, licet suppositum non sit unum. Et hoc est idem specie vel genere, sed non numero" (2005).

Comme ce qui va nous retenir est l'identité d'une chose à elle-même, notons qu'elle correspond au troisième cas du paragraphe introductif: unité selon le suppot et la nature (2002), et au deuxième cas du développement: unité en nombre et raison (2004). Il n'y a là

aucune difficulté d'interprétation puisque le texte mentionne formellement l'identité de Socrate à lui-même, et l'identité de toi à toi-même.

Dans la classification précédente (911) le cas n'est pas mentionné. Il correspond, croyons-nous, à un mode d'identité qui n'est pas envisagé, à savoir l'unité de matière en espèce *et* en nombre; le texte indique seulement l'unité de matière en espèce *ou* en nombre.

Enfin dans la première classification (877) le cas n'est pas mentionné non plus. Il correspond à l'unité en nombre, puisqu'elle implique l'unité en espèce.

A vrai dire, l'introduction du nombre dans cette affaire nous fait difficulté. Pourquoi l'unité en espèce et en nombre est-elle l'identité d'une chose à elle-même? Cela ne nous apparaît pas clairement. Si l'on compare un homme à un autre homme, on trouve l'unité en espèce et en nombre, semble-t-il, mais non pas l'unité de chacun avec lui-même. La réponse est sans doute que l'unité numérique doit être entendue ici comme unicité. Si l'on compare un homme à un autre homme, cela fait deux hommes. L'unité numérique consiste à ne considérer qu'un *seul* homme.

2. — Comparons maintenant l'*identique* avec le *semblable* et l'*égal*. La clé est fournie par une formule qui revient chaque fois que saint Thomas aborde cette question: l'identité est l'unité de substance, la ressemblance l'unité de qualité, et l'égalité l'unité de quantité (*Méta.* 561, 907, 1999).

Mais à partir de là les difficultés commencent. Car d'abord c'est par simplification que l'identité est définie comme unité de substance; ce n'est qu'un des modes d'identité: l'unité de choses dont la substance est une; il y a aussi l'identité de choses dont la matière est une (911). On doit donc, croyons-nous, étendre le terme de substance à ses principes constitutifs, et non pas seulement au couple matière et forme, mais aussi à l'espèce et au genre.

Ensuite, l'identité étant l'unité, rien n'empêche de dire, comme le fait d'ailleurs parfois saint Thomas, que la ressemblance est l'identité de qualité, et l'égalité l'identité de quantité. Ce serait même plus clair, au moins pour l'égalité. Considérons en effet deux troupeaux de moutons, de cent têtes chacun. Si l'on dit qu'ils sont *unum numero*, on tombe dans l'équivoque puisque l'expression a été employée pour désigner l'identité d'un mouton à lui-même. Tandis que si l'on dit qu'ils sont identiques en nombre, on fait abstraction de tout ce qui n'est pas précisément le nombre. Pour éviter l'équivoque, il faudrait donc dire qu'un mouton est *unum numero*, un en nombre, et que les deux troupeaux sont *unum in numero*, un quant au nombre.

Mais la difficulté principale, à nos yeux, est cette thèse que la ressemblance et l'égalité supposent la diversité de substance. Saint Thomas dit en effet que, s'il y a unité de substance, il y a aussi unité de qualité et de quantité, de sorte qu'il suffit de poser l'identité: la ressemblance et l'égalité en découlent.

Un texte du *De Potentia* présente la chose comme évidente:

"Est autem similitudo rerum differentiarum eadem qualitas, et similiter aequalitas est rerum distinctarum eadem quantitas. Et sic patet quod distinctio suppositorum praesupponitur et similitudini et aequalitati" (VIII, 3 ad 15).

Si c'est une définition nominale, il n'y a qu'à l'enregistrer. Mais dans le Commentaire sur la Métaphysique, saint Thomas apporte une raison. C'est que la qualité et la quantité sont fondées dans la substance dont elles sont les accidents. Donc, quand il y a unité de substance, il y a aussi unité de qualité et de quantité, inutile de le dire:

"Cum qualitas et quantitas fundentur in substantia: ubi est unitas substantiae, sequitur quod sit unitas qualitatis et quantitatis non tamen unitas nominatur a quantitate et qualitate, sed a principali, scilicet substantia. Et ideo ubi est unitas substantiae, non dicitur similitudo vel aequalitas, sed identitas. Ad similitudinem ergo vel aequalitatem requiritur diversitas substantiae" (*Méta.* 2007-2008).

S'il s'agit de la substance première, tout va bien, car c'est le même individu, et l'identité entraîne nécessairement la ressemblance et l'égalité. Mais s'il s'agit de la substance seconde, comme il le semble bien, cela ne va plus. Car divers individus, même s'ils sont de même espèce, ont nécessairement des qualités différentes, sembler-il, et à plus forte raison divers individus d'espèces différentes. Telle est donc l'aporie: s'il y a unité de substance, il y a aussi ressemblance et égalité, mais ce n'est pas la peine de le dire. Et s'il y a diversité de substance, il ne peut plus y avoir ressemblance ni égalité.

Mais puisqu'en fait des individus différents sont semblables ou égaux, la solution ne doit pas être très difficile. Elle consiste sans doute en ceci que la diversité des êtres n'est jamais totale ou absolue: ils communient au moins dans l'être, puis dans un genre, enfin dans une espèce, ce qui fonde la possibilité de leur ressemblance et de leur égalité. Ainsi la ressemblance exige la diversité de substances communiant dans une même détermination de leur forme (même couleur, par exemple) et l'égalité exige la diversité de substances communiant dans une même détermination de leur matière (même longueur, par exemple).

3. — Voilà donc les notions distinguées. Reste à déterminer l'identité par opposition.

Le contradictoire de *idem* n'a pas de nom; c'est *non idem*; le terme doit pouvoir s'appliquer à n'importe quoi, aussi bien au non-être qu'à l'être.

Le contraire de *idem* est *aliud*, et des choses qui ne sont pas les mêmes, sont *diverses*: "*Diversum dicitur omne quod est aliud*". De sorte qu'une chose quelconque, comparée à une autre, est identique ou diverse:

"*Diversum dicitur omne quod est aliud per oppositum ad idem. Sicut enim idem dicebatur omne quod est ipsum, quod est relativum identitatis, ita diversum dicitur esse quod est aliud, quod est relativum diversitatis. Et propter hoc, unumquodque ad aliud comparatum, aut est idem aut diversum*" (*Méta.* 2014).

Diversum aut idem dicitur omne ad omne in his quae dicuntur unum et ens, non autem in non entibus. Idem enim et diversum non opponuntur ut contradictoria, quorum alterum necesse est verum esse de quolibet ente aut non ente; sed opponuntur ut contraria, quae non verificantur nisi de ente. Et ideo diversum non dicitur de non entibus. Sed in omnibus entibus dicitur idem aut diversum. Omne enim quod est ens et unum in se, comparatum alteri, aut est unum ei, et sic est idem; aut non unum, aptum natum esse unum, et sic est diversum" (*Méta.* 2015).

Considérons maintenant la *différence*. Prise en un sens large, elle peut être confondue avec la diversité et s'appliquer à des choses qui n'appartiennent pas au même genre et donc n'ont rien de commun. Mais au sens propre, non. Deux choses sont différentes quand elles sont diverses tout en gardant un élément commun: le nombre, l'espèce, le genre, ou même seulement une proportion:

"*Aliquid proprie dicitur differens secundum quod aliqua duo quae sunt «aliquid idem entia», idest in aliquo no conveniunt, sunt diversa: sive conveniunt in aliquo uno secundum numerum, sicut Socrates sedens a Socrate non sedente; sive conveniant in aliquo uno specie, sicut Socrates et Plato in homine; sive in aliquo uno genere, sicut homo et asinus in animali; sive in aliquo uno secundum proportionem, sicut quantitas et qualitas in ente. Ex quo patet quod differens omne est diversum, sed non convertitur. Nam illa diversa quae in nullo conveniunt, non possunt proprie dici differentia, quia non differunt aliquo alio, sed seipsis. Differens autem dicitur quod aliquo alio differt. Secundus modus est prout differens communiter sumitur pro diverso; et sic differentia dicuntur etiam illa quae habent diversum genus et in nullo communicant*" (*Méta.* 916).

Mais il y a un sens plus propre encore: c'est la différence d'espèce au sein d'un même genre: "*illa propriissime dicuntur differentia quae sunt eadem genere et diversa secundum speciem*" (917). Si l'on

veut quelques variations sur ce thème, on les trouvera soit dans le *De Potentia*, soit dans la *Somme théologique*:

“Differens et diversum differunt. Nam diversum absolute dicitur quod non est idem; differens vero dicitur ad aliquid, nam omne differens aliquo differt. Si ergo proprie accipiamus hoc nomen *differens*, sic propositio ista est falsa: quaecumque sunt et nullo modo differunt, sunt eadem. Si autem hoc nomen *differens* large sumatur, sic est vera” (*Pot.* VII, 3 ad 2).

Differens proprie acceptum aliquo differt: unde ibi quaeritur differentia ubi est convenientia. Et propter hoc oportet differentia esse composita quodammodo, cum in aliquo differant et in aliquo convenient. Sed secundum hoc, licet omne differens sit diversum, non tamen omne diversum est differens; nam simplicia diversa sunt seipsis: non enim differunt aliquibus differentiis ex quibus componuntur” (*S. I*, 90, 1 ad 3).

Tout cela va très bien. Mais en reprenant la question au livre X du Commentaire sur la Méthaphysique, saint Thomas dit que des êtres différents diffèrent par quelque chose qui leur est commun, et en cela ne diffèrent pas:

“Quod est differens ab aliquo, oportet quod per aliquid sit differens. Unde necesse est ut id quo differentia differunt sit aliquid idem in illis quae non sic differunt. Hoc autem quod est idem in pluribus, vel est genus, vel est species. Unde omne differens, differt aut genere aut specie” (*Méta.* 2018).

A première vue, on se trouve en présence d'une contradiction: ils diffèrent *par un élément commun*. On comprend très bien que si deux choses diffèrent par l'espèce, elles ont en commun le genre; mais on comprend mal que si elles diffèrent par l'espèce, elles ont en commun l'espèce. Pourtant c'est ce que dit le texte, et c'est aussi la vérité. La contradiction n'est qu'apparente, le fond est une identité. Car si deux choses diffèrent par l'espèce, elles appartiennent toutes deux à une espèce. Il ne faut donc pas comprendre seulement qu'elles ont un élément commun, le genre (ce qui est vrai, d'ailleurs), mais très exactement que *ce par quoi* elles diffèrent leur est commun, à savoir l'espèce; elles communient, pourrait-on dire, dans le concept d'espèce, ou dans la “raison” d'espèce, *in ratione speciei*.

4. — En annexe à cette théorie de l'identité, nous voudrions relever un passage, qui est unique, à notre connaissance, et même ne figure que dans une objection, mais qui est intéressant parce qu'il énonce un principe qu'on appellera plus tard le “principe des indiscernables”: “Quaecumque sunt idem, ita se habent quod quidquid praedicatur de uno, praedicatur et de alio” (*S. I*, 40, 1 Praet. 3).

Ce principe ne pose rien en ce qui concerne l'existence d'êtres identiques, il pose seulement que si deux êtres sont identiques, ils ont les mêmes prédicats, et donc que tout ce qui est affirmé de l'un peut être affirmé de l'autre. Il autorise donc, nous semble-t-il, à prendre la communauté des prédicats comme *critère* de l'identité. Mais il ne préjuge en rien, non plus, du mode de l'identité: si deux êtres sont identiques selon l'espèce, mais non pas selon le suppot, ce sont tous les caractères spécifiques qui sont communs, non les caractères individuels. Et si tous les caractères sont communs, il y a alors identité selon l'espèce et le suppot; on a donc l'identité d'une chose à elle-même et non plus l'identiqué de deux choses.

Saint Thomas accorderait donc à Meyerson, croyons-nous, sa "notion de l'identique": "L'identique en son sens strict, cela est évident, ne saurait être autre chose que ce qui est entièrement *indiscernable*, c'est-à-dire qu'à quelque point de vue qu'on se place, *aucune* distinction ne doit subsister entre les notions qu'on affirme être reliées par ce rapport" (*Essais*, p. 188). Mais saint Thomas ferait trois réserves. 1^o L'identité ne concerne pas d'abord des notions, mais des êtres. 2^o Il y a divers modes d'identité, et non pas un seul. 3^o L'indiscernabilité n'est pas la définition de l'identité, mais seulement son critère.

Quant à la question de l'existence d'indiscernables, elle est tranchée indirectement par tout ce qui précède. Il n'existe que des individus, "*nihil est in rerum natura praeter singularia existentia*" (*Meta.* 2174). Or un individu est un être *indivisum in se et ab omni alio ente divisum*. Donc il ne peut y avoir deux individus identiques ou indiscernables.

Saint Thomas accorderait donc à Leibniz, croyons-nous, son "principe des indiscernables": "il n'est pas vrai que deux substances se ressemblent entièrement et soient différentes *solo numero*" (*Discours de métaphysique*, IX). "Il n'y a jamais dans la nature deux êtres qui soient parfaitement l'un comme l'autre et où il ne soit possible de trouver une différence interne ou fondée sur une dénomination intrinsèque" (*Monadologie*, 9). La divergence concerne, non pas la thèse, mais son fondement. Car chez saint Thomas, elle n'est pas fondée sur le principe de raison suffisante et la sagesse de Dieu, mais sur la théorie de l'individu.

Voilà sans doute pourquoi saint Thomas dit, dans son Commentaire sur la Physique d'Aristote, que l'identité de définition, ou ce qui revient au même l'identité d'espèce, est l'identité *simpliciter*: "*ea quae sunt idem definitione sunt idem simpliciter*" (948). C'est en effet l'identité la plus parfaite qui puisse se trouver entre des existants. Car des existants sont des individus, et deux individus ne peu-

vent pas être identiques dans leur singularité, mais seulement dans leur spécificité. Mais à prendre les choses strictement, comme fait saint Thomas dans son Commentaire sur la Métaphysique, c'est l'identité d'une chose à elle-même qui est l'identité *simpliciter*: "...relatio identitatis... secundum quod aliquid dicitur idem simpliciter" (912).

II

LA RELATION D'IDENTITÉ

Nous laisserons maintenant de côté les formes faibles ou larges de l'identité pour ne considérer que l'identité stricte, celle d'une chose à elle-même. Comme l'identité est une relation, la question qui se pose est de savoir *quelle* est cette relation.

C'est manifestement une relation de raison, parce que le doublement de la chose est l'oeuvre de l'esprit et n'existe pas en dehors de lui. Mais elle a un fondement dans la réalité, à savoir l'unité de la chose.

Il suffira sur ce point de grouper quelques textes, ils ne présentent pas grandes difficultés.

Thèse: "Manifestum est quod idem ad seipsum non refertur aliqua relatione reali" (S. I, 42, 1 ad 4). Et si la relation n'est pas réelle, c'est donc qu'elle est "de raison", elle est une de ces relations qui ne posent rien dans la nature des choses mais seulement dans la raison, "relationes quae nihil in rerum natura ponunt, sed in ratione tantum" (*De Veritate*, I, 5 ad 16).

Pour prouver cette thèse, il y a deux voies. L'une est descriptive, ou comme on dirait aujourd'hui phénoménologique: la relation d'identité suppose une double considération de la même chose, qui est faite par l'intelligence, ou un dédoublement de la chose, qui est idéal:

"Non potest intelligi relatio nisi inter duo extrema, sicut cum dicitur aliquid esse idem sibiipsi. Tunc enim intellectus utitur eo quod est unum secundum rem, ut duobus. Alias ejusdem ad seipsum relationem designare non posset. Unde patet quod si relatio semper requirit duo extrema, et in hujusmodi relationibus non sunt duo extrema secundum rem sed secundum intellectum tantum, relatio identitatis non erit relatio realis, sed rationis tantum, secundum quod aliquid dicitur idem simpliciter" (*Méta.* 912).

"Cum relatio requirat duo extrema, tripliciter se habet ad hoc quod sit res naturae aut rationis. Quandoque enim ex utraque parte est res rationis tantum: quando scilicet ordo vel habitudo non potest esse inter aliqua nisi secundum apprehensionem rationis tantum, utpote cum dicitur idem eidem idem. Nam secundum quod ratio appré-

hendit bis aliquod unum, statuit illud ut duo, et sic apprehendit quamdam habitudinem ipsius ad seipsum" (S. I, 13, 7).

"Relatio quae importatur per hoc nomen *idem* est relatio rationis tantum, si accipiat simpliciter *idem*, quia hujusmodi relatio non potest consistere nisi in quodam ordine quam ratio adinvenit alicujus ad seipsum secundum aliquas duas considerationes" (S. I, 28, 1 ad 2).

Il n'y a qu'un point dans ces textes qui nous fasse difficulté. Pourquoi faut-il que les deux termes de la relation soient idéaux? S'il s'agit d'une essence abstraite, comme le triangle ou l'homme, c'est clair, puisque le terme à dédoubler est déjà idéal, l'abstrait n'existant pas en dehors de la pensée. Mais s'il s'agit d'un individu existant, c'est moins clair. Il semblerait même au contraire que les deux termes de la relation sont réels puisqu'ils désignent tous les deux cet individu. Cependant il est clair que le dédoublement de l'existant ne peut être que d'ordre idéal, opéré par l'intelligence et existant en elle, précisément parce qu'il est un. On arrive donc à la thèse de saint Thomas, assez paradoxale au premier abord, que l'identité d'un individu réel est idéale.

La thèse peut aussi se démontrer par l'absurde. C'est ce que fait saint Thomas à la fin du texte du Commentaire sur la Métaphysique que nous avons déjà exploité plusieurs fois.

Si la relation d'identité était réelle, elle serait une certaine chose (pour être exact un accident, mais peu importe ici). Cette chose aurait une nouvelle relation d'identité avec elle-même, et ainsi de suite à l'infini. Il y aurait donc une infinité actuelle de relations, ce qui est impossible. Tandis que rien n'empêche l'intelligence de continuer indéfiniment à établir des relations d'identité.

"Si enim identitatis relatio esset res aliqua praeter illud quod dicitur *idem*, res etiam quae relatio est, cum sit *idem* sibi, pari ratione haberet aliam relationem quae sibi esset *idem*, et sic in infinitum. Non autem est possibile in rebus in infinitum procedere. Sed in his quae sunt secundum intellectum nihil prohibet" (*Méta.* 912).

La différence entre les deux plans est que dans le plan réel la série devrait être *actuellement* infinie pour que la première relation existe, tandis que dans le plan intellectuel la série n'est que *virtuellement* infinie. L'expression *procedere in infinitum* pourrait induire en erreur, car elle est employée pour la série réelle alors qu'elle indique un mouvement de l'intelligence qui correspond à la série idéale. La différence est que dans le premier cas l'intelligence n'aurait qu'à *découvrir* les relations, puisqu'elles existeraient déjà, tandis que dans le second elle les *pose*.

La même argumentation se retrouve dans le *De Veritate*:

“Uno modo quando aliquid ad seipsum refertur, ut cum dicimus idem eidem. Si enim haec relatio aliquid in rerum natura poneret additum ei quod dicitur idem, esset in infinitum procedere in rebus, quia ipsa relatio per quam aliqua res dicitur eadem, esset eadem sibi per aliam relationem, et sic in infinitum” (I, 5 ad 16).

Et dans le Commentaire sur la Physique:

“Sunt enim quaedam relationes quae non sunt aliquid realiter in eo de quo praedicantur. Quod quidem quandoque contingit ex parte utriusque extremi, sicut cum dicitur idem eidem idem: haec enim identitatis relatio in infinitum multiplicaretur si quaelibet res esset sibi eadem per relationem additam: manifestum est enim quod quodlibet sibi ipsi est idem. Est ergo haec relatio secundum rationem tantum, inquantum scilicet unam et eandem rem ratio accipit ut duo extrema relationis” (667).

La relation d'identité est donc une relation de raison, et non pas une relation réelle. Mais aussitôt il faut ajouter que cette relation a un *fondement* dans la chose. Nous n'avons trouvé sur ce point qu'un texte, mais il suffit:

“Aliquid est idem sibi realiter et non solum secundum rationem, licet relatio sit secundum rationem tantum, propter hoc quod relationis causa est realis, scilicet unitas substantiae quam intellectus sub relatione intelligit” (*De Potentia*, VII, 11 ad 3).

Ainsi, quoique l'identité soit une relation et que cette relation soit idéale, on est autorisé à dire qu'une chose est identique à elle-même, car on n'attribue pas à la chose la relation, mais seulement son fondement. Ainsi l'on doit, en fin de compte, distinguer deux identités qui ne seraient peut-être pas mal nommées, l'une *formelle*, ou logique, et l'autre *fondamentale* ou réelle.

III

LA PROPOSITION D'IDENTITÉ

De ce qui précède il ressort qu'on ne doit pas confondre la relation d'identité, qui est une relation de raison, avec la prédication d'identité qui juge de la chose selon son être. Car on n'affirme pas la relation d'identité comme réelle, ce qui serait contradictoire dès qu'on a reconnu qu'elle est idéale, mais on affirme qu'elle est fondée dans l'être, son fondement étant l'unité.

Nous avons donc à étudier de plus près la proposition d'identité. Nous la prendrons d'abord d'une façon générale, puis nous étudierons quelques cas particuliers remarquables.

1. — Sur la proposition d'identité nous n'avons trouvé chez saint Thomas q'un texte, mais il suffit très bien car il situe ce type de proposition dans le cadre d'une théorie générale de la proposition. Il se trouve dans la *Somme théologique*.

Dans toute proposition vraie, le Sujet et le Prédicat signifient la même chose *secundum rem*, mais une diversité *secundum rationem*:

"In qualibet propositione affirmativa vera oportet quod praedicatum et subjectum significant idem secundum rem aliquo modo, et diversum secundum rationem" (S. I, 13, 12).

Que le Sujet et le Prédicat soient distincts *ratione*, cela ne signifie pas seulement, croyons-nous, que ce sont des concepts différents, qu'ils sont distincts en tant que concepts dans l'esprit, mais aussi qu'ils désignent des formalités différentes dans l'objet, c'est-à-dire que leur fondement est différent. Que le Sujet et le Prédicat soient la même chose *re*, cela ne signifie donc pas qu'ils sont identiques dans la réalité, mais qu'ils désignent une même chose selon des formalités différentes. La suite du texte ne fait qu'expliquer et exemplifier cette thèse générale:

"Et hoc patet tam in propositionibus quae sunt de praedicato accidentali quam in illis quae sunt de praedicato substantiali. Manifestum est enim quod homo et albus sunt idem subjecto et differunt ratione: alia est enim ratio hominis et alia ratio albi. Et similiter cum dico: homo est animal; illud enim ipsum quod est homo, vere animal est. In eodem supposito est enim natura sensibilis a qua dicitur animal, et natura rationalis a qua dicitur homo. Unde et hic etiam praedicatum et subjectum sunt idem supposito et diversa ratione" (S. I, 13, 12).

Comment comprendre dans cette perspective la proposition d'identité? La difficulté n'est pas, évidemment, d'y vérifier le second membre de la thèse, car le Sujet et le Prédicat sont cette fois identiques dans la chose, et non pas deux aspects différents d'une même chose. La difficulté est d'y vérifier le premier membre. Quelle différence y a-t-il entre le Sujet et le Prédicat? La réponse est dans la question: le Sujet et le Prédicat sont nécessairement différents par la fonction logique qu'ils remplissent dans la proposition. Le sujet d'une proposition est toujours pris comme sujet, substantif ou suppot, comme matière indéterminée, et le prédicat comme forme déterminante:

"Sed in propositionibus in quibus idem praedicatur de seipso, hoc aliquo modo invenitur inquantum intellectus id quod ponit ex parte subjecti, trahit ad partem suppositi; quod vero ponit ex parte

praedicati trahit ad naturam formae in supposito existentis; secundum quod praedicata tenentur formaliter, et subjecta materialiter. Huic vero diversitati, quae est secundum rationem, respondet pluralitas praedicati et subjecti; identitatem vero rei significat intellectus per ipsam compositionem" (S. I, 13, 12).

Il ne s'agit pas de procédés intellectuels arbitraires. En prenant un terme comme sujet d'une proposition, l'esprit en fait un suppot, même s'il n'est pas un suppot dans la réalité, comme une couleur qu'on juge belle, ou une vitesse qu'on juge grande. Et en prenant un terme comme prédicat, l'esprit en fait une forme existant dans ce sujet et le déterminant, même s'il est en réalité, non pas une forme mais un suppot, comme quand on dit: c'est un homme.

La proposition d'identité porte donc à sa limite, si l'on peut dire, la théorie générale de la proposition vraie. Le sujet et le prédicat sont distincts *secundum rationem* en ce double sens qu'ils ne sont distincts que dans l'esprit, mais qu'ils y sont nécessairement distincts par la fonction logique qu'ils remplissent dans la proposition. Ils sont identiques *secundum rem*, non seulement en ce sens qu'ils désignent la même chose, mais en ce sens qu'ils la désignent chacun toute entière, et donc sont identiques l'un à l'autre.

Cette théorie jette toute la lumière désirable sur les propositions qu'on appelle dans la logique moderne des *tautologies*. Saint Thomas n'admettrait certainement pas qu'on fasse intervenir le temps pour leur donner un sens. Elles excluent le temps, au contraire, pour avoir leur sens. Mais ce sens n'est pas tautologique puisque le sujet et le prédicat sont distingués pour pouvoir être identifiés. La tautologie serait de répéter simplement: A, A, A, A. Si l'on juge A est A, on opère une détermination.

2. — Considérons maintenant en particulier les propositions d'identité qu'on rencontre chez saint Thomas.

Une proposition comme: l'homme est homme, est immédiate, c'est-à-dire qu'elle n'a pas de cause, de cause logique, s'entend; elle est connue sans moyen-terme, donc elle est connue de soi:

"Secundum se esse dicitur illud cujus non est aliqua alia causa; sicut omnes propositiones immediatae, quae scilicet per aliquod medium non probantur. Nam medium in demonstrationibus propter quid est causa quod praedicatum insit subjecto. Unde licet homo habeat multas causas, sicut animal et bipes, quae sunt causas formales ejus, tamen hujus propositionis: homo est homo, cum sit immediata, nihil est causa. Et ad hunc modum reducitur quartus modus dicendi per se in Posterioribus positus, quando effectus praedicatur de causa; ut cum dicitur interfectus interiit propter interfectionem" (*Méta*. 1056).

Ce qui nous paraît remarquable dans ce texte, c'est l'assimilation des propositions *per se* du quatrième mode à des propositions identiques. On pourrait se demander pourquoi les propositions *per se* du premier mode ne le sont pas. Cela se comprend très bien dans le cas où le prédicat est seulement *de ratione subjecti*, c'est-à-dire une partie de la définition du sujet, comme: l'homme est raisonnable. Mais quand le prédicat est la définition du sujet, on a certainement une identité (*Secunds Analytiques*. I, 10; n° 84). Sans doute est-ce si clair que cela va sans dire. Quoi qu'il en soit, ce sont les propositions *per se* du quatrième mode qui sont ici assimilées à des identités parce qu'elles rapportent un effet à sa cause propre: *interfectus interiit*, il est mort égorgé, disons; ou aussi bien: la cerise est produite par le cerisier.

Dans le Commentaire sur le *Peri Hermeneias*, on trouve une formule qui se rapproche beaucoup de ce que les thomistes modernes appellent le principe d'identité. Positivement: il est nécessaire que ce qui est, soit pendant qu'il est. Négativement: il est nécessaire que ce qui n'est pas, ne soit pas pendant qu'il n'est pas:

"Omni quod est, necesse est esse quando est, et quod non est, necesse est non esse quando non est. Et haec necessitas fundatur super hoc principium: impossibile est simul esse et non esse. Si enim aliquid est, impossibile est illud simul non esse; ergo necesse est tunc illud esse" (*Peri Herm.* 201).

Ce principe est appliqué dans le *Contra Gentes* à l'être du passé:

"Deus non potest facere quod praeteritum non fuerit, nam hoc etiam contradictionem includit: ejusdem namque necessitatis est aliquid esse dum est, et aliquid fuisse dum fuit" (C. G. II, 25).

Enfin il est formulé dans la *Somme théologique* d'une façon simplifiée: "Omne quod est, dum est, necesse est esse" (S. I, 14, 13 ad 2).

Ce qui intéresse saint Thomas, c'est de préciser quelle espèce de nécessité se rencontre dans l'existence contingente. Ce n'est pas une nécessité absolue, mais seulement une nécessité *ex suppositione*, c'est-à-dire conditionnelle. On ne peut pas dire que tout ce qui est, est nécessairement, car l'être contingent n'existe pas nécessairement, ce n'est pas un être nécessaire, par définition. Mais on doit poser qu'il existe s'il existe, ou qu'il existe tant qu'il existe, et c'est une proposition nécessaire. Si l'on osait introduire un peu de rhétorique dans cette affaire, on dirait: ce qui existe, nécessairement existe, quoique cela n'existe peut-être pas nécessairement.

Il n'y aurait pas besoin de torturer le texte pour poser absolument: ce qui est, est. Il suffirait de considérer *dum est* comme une de ces précisions qu'on apporte à la formule des principes pour éviter les arguties sophistiques, mais qui sont inutiles en soi. Mais si l'on entre dans cette voie, il faudrait sans doute ajouter encore, pour pallier à d'autres arguties: *suo modo*: tout ce qui est, est à sa manière. Par exemple: ce qui est (en acte) est (en acte); ce qui est (par soi) est (par soi), etc.

Enfin remarquons que saint Thomas fonde la proposition sur le principe de contradiction: il serait contradictoire que ce qui est ne soit pas pendant qu'il est. Nous reviendrons sur ce point.

En troisième lieu, il nous faut enregistrer un passage du Commentaire sur le *De Hebdomadibus* de Boèce, où saint Thomas refuse d'admettre une proposition que l'on serait pourtant bien tenté de prendre pour une identité, à savoir que l'existence existe, *esse est*:

“Deinde cum dicit «ipsum esse nundum est» manifestat praedictam diversitatem tribus modis. Quorum primus est, quia ipsum esse non significatur sicut ipsum subjectum essendi, sicut nec currere significatur sicut subjectum cursus. Unde, sicut non possumus dicere quod ipsum currere currat, ita non possumus dicere quod ipsum esse sit” (c. II; *Opuscula*, edit. Mandonnet, t. 1, p. 171-172).

Que l'existence existe, c'est littéralement une des thèses métaphysiques fondamentales du grand Parménide (fr. VI, v 1). Et naturellement saint Thomas ne nierait pas que *l'esse soit*, puisqu'il professe que Dieu est *ipsum esse subsistens* (S. I, 3, 4; I, 4, 2; I, 11, 4). Mais ce qu'il veut montrer ici, à la suite de Boèce, c'est qu'on ne peut pas tirer l'existence comme acte du concept d'existence, ou plus exactement que *l'esse* n'existe pas s'il est pris *in abstracto*, c'est-à-dire considéré à part du sujet qui existe. De même qu'on ne peut pas dire que la course court, de même on ne peut pas dire que l'existence existe.

Il en va tout autrement de la proposition *ens est* où l'existence est rapportée à un sujet. De même que nous pouvons dire du coureur qu'il court, de même nous pouvons dire que l'étant, ou ce qui est, est:

“Sed sicut idipsum quod est significatur sicut subjectum essendi, sic id quod currit significatur sicut subjectum currendi; et ideo sicut possumus dicere de eo quod currit, sive de currente, quod currit, inquantum subicitur cursui et participat ipsum, ita possumus dicere quod ens, sive id quod est, sit, inquantum participat actum essendi” (ibid.).

Nous le pouvons, certes, mais le devons-nous? Cette question revient à chercher le sens exact de la formule: *ens esse in communi est per se notum* (Ver. 10, 12 ad 3). Si elle concerne l'être en général *ens commune*, elle signifie seulement: l'étant est, ou l'existant existe, et elle ne garantit aucunement *que* quelque chose existe. Elle n'a qu'un sens conditionnel: si une chose est, elle est.

Pour savoir qu'en fait quelque chose existe, il faut sauter, si l'on peut dire, de l'*ens commune* à l'*ens singulare*, car seul le singulier existe. Le sens de la formule devient alors: il est évident qu'il y a des existants. Et c'est là, croyons-nous, ce que veut dire saint Thomas. Mais dans ce cas, l'évidence n'est plus intellectuelle, elle est sensible car l'expérience est nécessaire pour nous donner l'existence. Non seulement cette idée est conforme aux thèses générales de l'épistémologie thomiste, mais c'est très exactement ce que dit saint Thomas au début de son Commentaire sur la Physique d'Aristote, quant à l'existence de la nature. Il est ridicule de vouloir démontrer l'existence de la nature car elle est évidente, l'existence de choses naturelles étant manifeste aux sens: "*Naturam esse est per se notum, inquantum naturalia sunt manifesta sensui*" (148). Il en va de même, croyons-nous, pour l'existence de l'être: elle est évidente, car l'existence d'êtres est manifeste aux sens.

S'il est permis de prolonger les perspectives ainsi ouvertes, nous dirions volontiers que pour avoir un tableau équilibré des premières propositions d'identité chez saint Thomas, il faudrait poser avant tout *ens est ens*, l'être est être. Nous ne l'avons rencontrée nulle part, à vrai dire, mais seulement la proposition: *non ens est non ens* (Méta. 539). Aussitôt après il conviendrait de poser ensemble les propositions concernant l'existence et l'essence, d'une part: *ens est*, ou *quod est*, *est*, l'étant est, ce qui est, est; et d'autre part: *quod est*, *est id quod est*, ce qui est, est ce qu'il est. Nous n'avons pas non plus rencontré cette dernière formule, mais seulement une de ses applications: *homo est homo*.

Ces deux propositions sont parallèles, et ce serait déséquilibrer la pensée de saint Thomas d'accorder un privilège quelconque à l'une ou à l'autre. En particulier, ce serait l'attirer vers un "essentialisme" auquel elle répugne que de poser la seconde en passant sous silence la première. Car, après tout, ce ne sont pas, strictement, des propositions d'identité. Ce sont des propositions analytiques, certes, où le prédicat est *de ratione subjecti*. Mais ce ne sont pas des propositions d'identité car dans chacune le prédicat n'exprime pas la totalité du sujet, il exprime seulement un de ses éléments, soit l'existence, soit l'essence. Pour rester dans l'identité il faut les poser ensemble.

Il est tout à fait normal que Leibniz formule son principe d'identité: "chaque chose est ce qu'elle est, dont on trouvera autant d'exemples qu'on voudra: A est A, B est B, etc." (*Nouveaux Essais* IV, 2, 1). En cela, d'ailleurs, remarquons-le en passant, Leibniz fait preuve d'une grande supériorité intellectuelle sur tous ses émules, disciples et successeurs qui élèvent au rang de principe de simples exemples comme: A est A. Mais enfin, le principe leibnizien, pour universel qu'il soit, est caractéristique d'une philosophie essentialiste.

IV

LE PRINCIPE D'IDENTITÉ

Nous sommes arrivés au point central de notre étude, et il faut avouer qu'on ne trouve plus grand chose chez saint Thomas. Mais on trouve tout de même quelque chose, et les indications sont d'autant plus précieuses qu'elles sont rares et brèves. Nous verrons d'abord les formules du principe, puis sa place dans la généalogie du savoir, enfin sa fonction logique.

1. — Selon nous, le principe d'identité n'est aucune des propositions identiques possibles, car il les fonde toutes. Voici donc les formules que nous avons trouvées chez saint Thomas et auxquelles on peut donner, si l'on veut, le nom de principe d'identité. Elles sont au nombre de trois:

1^o *Quodlibet sibi ipsi est idem* (*Physique*, 667).

2^o *Unumquodque est unum sibi ipsi* (*Méta.* 1652).

3^o *Unumquodque est indivisibile ad seipsum* (*Méta.* 1653).

Ce sont là les formules brutes. Elles doivent être replacées dans leur contexte car il apporte d'utiles lumières.

Le contexte de la première indique seulement qu'elle est évidente: "Manifestum quod quodlibet sibi ipsi est idem".

Le contexte de la seconde apporte deux précisions intéressantes, à savoir qu'elle est un principe premier, et qu'elle fonde toutes les propositions d'identité:

"Est enim una ratio et una causa in omnibus, quam impossibile est ignorari, sicut nec alia communia quae dicuntur communes animi conceptiones ignorari possibile est. Hujus autem ratio est quia unumquodque est unum sibi ipsi. Unde unumquodque de se praedicatur" (*Méta.* 1652).

Dans ce texte deux expressions sont à retenir. D'abord que l'unité d'une chose avec elle-même est une de ces "conceptions communes de l'esprit" qu'il est impossible d'ignorer. Or les *communia*, ou les "communes animi conceptiones" sont les principes premiers. Qu'elles ne puissent être ignorées, cela signifie deux choses: qu'on voit nécessairement leur vérité quand on les pense, et qu'on les pense nécessairement, au moins de façon implicite, quand on pense n'importe quoi.

L'autre expression à retenir est: "d'où suit qu'une chose quelconque est attribuable à elle-même, unde unumquodque de se praedicatur". Le principe d'identité est donc antérieur à toute proposition d'identité. La raison unique, en effet, "una ratio et una causa in omnibus" pour laquelle une chose quelconque est attribuée à elle-même, c'est qu'elle est une avec elle-même.

Le contexte de la troisième formule tend à montrer qu'elle ne diffère pas de la deuxième, car l'indivisibilité d'avec soi-même n'est pas autre chose que l'unité avec soi-même.

"Nisi forte aliquis velit assignare aliam causam, dicens quod ideo homo est homo et musicum musicum, et sic de aliis, quia unumquodque est indivisibile ad seipsum. Et ita non potest de seipso negari, ut dicatur homo non est homo. Unde oportet ut de se affirmetur. Sed haec ratio non differt a prima quam diximus, scilicet quod unumquodque est unum sibi ipsi. «Quia hoc erat unum esse», idest supra posueramus quod unum significet indivisibile. Et ideo idem est dicere quod unumquodque sit unum sibi et indivisibile ad seipsum" (*Méta.* 1653).

Comme l'unité se définit par l'indivision, il semblerait que cette troisième formule soit plus exacte ou pour ainsi dire plus primitive que la seconde. Pourtant manifestement saint Thomas l'y ramène.

Là encore, les mots qui nous paraissent importants (parce qu'ils justifient notre interprétation) sont: "unde oportet ut de se affirmetur", c'est parce qu'une chose est indivisible d'elle-même qu'elle doit être affirmée d'elle-même. Mais pour en arriver là, il semble bien qu'on doive passer par le principe de contradiction: étant indivisible d'elle-même, une chose ne peut pas être niée d'elle-même, comme si l'on disait: un homme n'est pas un homme, et par conséquent elle doit être affirmée d'elle-même. Serait-ce donc que le principe de contradiction est fondé sur le principe d'identité? Re-servons la question.

Les trois formules que nous avons relevées ont strictement le même sens puisque l'identité, d'une part, et l'indivisibilité, d'autre part, sont synonymes d'unité. Dans la perspective de saint Thomas,

il ne fait aucun doute que la meilleure formule ne soit la deuxième. Auquel cas le nom propre du principe devrait être "principe d'unité". Mais ce nom a un double inconvénient: celui de n'être employé par personne, et surtout celui d'être équivoque, car il peut désigner aussi bien le principe métaphysique "ens et unum convertuntur" que le principe logique: "unumquodque est unum sibi ipsi". Si donc on veut garder le nom de principe d'identité qui est communément reçu de nos jours et qui coupe court à l'équivoque, on donnera la préférence à la première formule: "quodlibet sibi ipsi est idem", pour la simple raison qu'elle fait mention de l'identité. C'est assurément un motif assez extrinsèque, et même verbal, mais qui n'est pas sans valeur.

2. — Venons-en à la question de priorité. Est-ce le principe d'identité ou le principe de contradiction qui est premier?

D'une façon générale, lorsqu'au Livre IV de son Commentaire sur la Métaphysique saint Thomas aborde l'étude du principe de contradiction, il le présente comme "le principe de tous les principes" (603) et le principe qui est "naturellement premier" (605).

Sur un point particulier que nous avons rencontré, une proposition d'identité est fondée sur le principe de contradiction: "Il est nécessaire que ce qui est, soit pendant qu'il est; et cette nécessité est fondée sur le principe: impossible que le même soit et ne soit pas à la fois" (*Peri Herm.* 201). Il s'agit ici d'une proposition existentielle, mais on peut sans doute étendre l'idée aux propositions essentielles comme: l'homme est homme, car il serait contradictoire qu'un homme ne soit pas un homme. D'ailleurs que de telles propositions soient fondées sur le principe de contradiction, cela n'empêche pas qu'elles ne soient des propositions immédiates et connues de soi. Il semble donc qu'on puisse faire l'économie du principe d'identité et fonder directement toute proposition d'identité sur le principe de contradiction.

Mais cela ne concerne que les propositions d'identité. Pour ce qui est du principe d'identité lui-même, nous avons rencontré une difficulté qu'il faut examiner ici. Sous la forme: toute chose est une avec elle-même, il fonde immédiatement toutes les propositions d'identité, et l'on est en droit de penser que le principe de contradiction se situe avant lui. Mais sous la forme: toute chose est indivisible d'elle-même, il semble bien précéder le principe de contradiction. En effet, dit saint Thomas, c'est *parce qu'une chose est indivisible d'elle-même qu'elle ne peut être niée d'elle-même*, et donc doit être affirmée d'elle-même. Le principe de contradiction est donc an-

térieur à toute proposition d'identité, mais il est postérieur au principe d'identité. Comment sortir d'embarras?

On pourrait peut-être soutenir que nier une chose d'elle-même n'est pas formellement une contradiction. La contradiction consiste à poser que le même (attribut) appartient et n'appartient pas au même (sujet) (*Méta.* 600). Par conséquent poser: un homme n'est pas un homme n'est pas une contradiction. Sans doute, mais ce serait pousser la subtilité un peu trop loin. Dire qu'un homme n'est pas un homme, c'est bel et bien une contradiction déguisée ou abrégée.

Pour sortir d'embarras, nous ne voyons pas d'autre voie que celle-ci: c'est une question de point de vue. Si l'on se place au point de vue de l'unité, on trouve d'abord, évidemment, le principe d'identité, et l'on en tire le principe de contradiction. Mais le point de vue de l'unité est logiquement postérieur à celui de l'être; et si l'on se place à ce point de vue, le premier principe est celui de contradiction.

Telle est en effet la raison donnée par saint Thomas à la primauté du principe de contradiction. Elle est tirée de l'ordre des concepts.

Si le principe de contradiction est naturellement premier, c'est parce qu'il dépend de l'intelligence de l'être qui est la première conception de l'intelligence. Dans la première opération de l'esprit, il y a quelque chose de premier, à savoir l'être, de telle sorte qu'on ne peut rien concevoir si l'on ne comprend pas d'abord l'être. Or le principe de contradiction: impossible que le même soit et ne soit pas, dépend de la compréhension de l'être. Donc ce principe est naturellement premier dans la ligne du jugement:

"In prima quidem operatione est aliquid primum quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium: impossibile est esse et non esse simul, dependet ex intellectione entis, sicut hoc principium: omne totum est majus sua parte ex intellectione totius et partis; ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividētis" (*Méta.* 605).

Pour être tout à fait exact, il faudrait dire que le principe de contradiction dépend de l'intelligence de l'être et du non-être, comme cela ressort assez de sa formule. C'est du reste ce que dit saint Thomas en reprenant la question:

"Hoc autem (principium) est quod non contingit idem simul esse et non esse. Quod quidem ea ratione primum est quia termini ejus sunt ens et non ens, qui primo in consideratione intellectus cadunt" (*Meta.* 221).

Et l'idée passe dans la *Somme théologique*:

"Nam illud quod primo cadit in apprehensione est ens, cujus intellectus includitur in omnibus quae quis apprehendit; et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis; et super hoc principio omnia alia fundantur" (S. I-II, 94, 2).

Mais cette précision ne fait aucune différence, car le non-être est la deuxième conception de l'intelligence. Si le principe d'identité n'est pas le premier, c'est parce qu'il dépend de l'intelligence de l'unité qui ne vient qu'au quatrième rang.

Voici en effet la généalogie des concepts primitifs, généalogie rationnelle ou logique, s'entend, et non pas chronologique. Il y a bien quelques variantes dans les textes, selon l'intention du contexte, mais elles ne touchent pas à l'essentiel. Le meilleur nous paraît être un passage du *De Potentia* qui donne l'ordre suivant. Le premier concept est l'être, le deuxième le non-être. Puis vient la division, non pas selon la quantité mais selon l'être, à savoir que ceci n'est pas cela. D'où suit l'unité qui est la négation de la division. Vient enfin la multitude qui est une collection d'unités distinctes:

"Primum enim quod in intellectum cadit est ens; secundum vero est negatio entis; ex his autem duobus sequitur tertio intellectus divisionis (ex hoc enim quod aliquid intelligitur ens, et intelligitur non esse hoc ens sequitur in intellectu quod sit divisum ab eo); quarto autem sequitur in intellectu ratio unius, prout scilicet intelligitur hoc ens non esse in se divisum; quinto autem sequitur intellectus multitudinis..." (*De Pot.* IX, 7 ad 15; cf. *Meta.* 566; S. I, 11, 2 ad 4).

Comme l'unité est un transcendantal, le principe d'identité a la même amplitude que le principe de contradiction. Il y a cependant, nous semble-t-il, une grande différence dans l'orientation générale de la pensée selon qu'on donne la priorité à l'un ou à l'autre. Accorder la priorité au principe d'identité, c'est s'orienter vers une métaphysique de l'Un, et vers une logique de l'identification dont l'idéal est une cascade d'équations. Accorder la priorité au principe de contradiction, c'est le propre d'une philosophie de l'être, et cela donne toute latitude à la raison, le précepte fondamental étant alors quelque chose comme ceci: procédez comme vous pourrez, gardez-vous seulement de vous contredire.

3. — Reste enfin, par manière de conclusion, à préciser la portée du principe d'identité. La question n'est pas de savoir s'il est valable pour l'être ou seulement pour la pensée, ce qui serait le problème idéaliste; saint Thomas est réaliste, moyennant les restric-

tions indiquées plus haut. La question est de savoir si le principe est stérile ou utile.

Il y a là-dessus une déclaration très nette de saint Thomas: chercher pourquoi une chose est elle-même, c'est ne rien chercher parce qu'on le sait d'avance: "non potest quaeri propter quid ipsum sit ipsum", "si non quaerit aliud de alio, sed ipsum de seipso, nihil quaerit" (*Méta.* 1654-1655).

Tout ce qu'on a pu dire sur la stérilité du principe d'identité se trouve en germe dans cette brève notation. La philosophie moderne se contente de développements oratoires, depuis Locke qui, au chapitre intitulé *Des propositions frivoles* compare le principe d'identité à un singe qui jongle avec une huitre sans en être nourri (*Essai sur l'entendement humain*, IV, 8), jusqu'à Hegel qui ne voit dans le principe d'identité qu'une pure et vide tautologie, un verbiage absolu (*Logique*, II, 1, 2 A note 2).

Cependant, s'il nous est permis de prolonger tant soit peu la pensée de saint Thomas, nous avancerions les thèses suivantes:

1^o Le principe d'identité n'est pas une proposition identique, mais le fondement (prochain) de toutes.

2^o On peut en faire l'économie, car une proposition identique peut toujours être justifiée par réduction à l'absurde, c'est-à-dire au moyen du principe de contradiction.

3^o Le principe d'identité n'est donc pas le premier principe; il n'en est pas moins un principe évident ou connu de soi.

4^o Il n'augmente en rien la connaissance que nous pouvons avoir d'un objet; on peut donc dire, en ce sens, qu'il est stérile.

5^o Mais il donne à l'intelligence un objet à explorer, de sorte qu'il est impliqué en tout jugement qu'on pourra porter sur ce objet.

6^o De là suit, enfin, que loin d'interdire la prédication, comme le soutenait Antisthène et comme le prétendent encore aujourd'hui certains logiciens, il la rend possible ou la fonde.

R. VERNEAUX

Institut catholique de Paris
FRANCE

UNIDAD DE SER Y ANALOGIA EN SANTO TOMAS DE AQUINO

El gran problema de la unidad de la metafísica tomista, que es el gran problema de la unidad analógica del ser, se lo ha querido resolver con frecuencia recurriendo a los textos de Sto. Tomás referentes a nuestro modo de conocer y hablar de Dios. La espinosa cuestión *De divinis nominibus* va incluida dentro de la analogía general de la metafísica y es inseparable y correlativa a ella, pero esto no quiere decir que sea un método recomendable para encontrar la verdadera concepción tomista de la unidad-analogía del ser poner por centro de investigación las explicaciones del Aquinatense sobre el humano conocer y hablar de lo Divino. Las consecuencias de este método pueden constatare en el libro de MONTAGNES, *La Doctrine de l'Analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin* (Louvain, 1968). Nos vamos a referir a él con un poco de extensión porque lo consideramos un caso típico de distorsión de la perspectiva de Sto. Tomás —bien fundada por cierto en los textos— que va ganando indebidamente terreno.

Frente a la pregunta, clave tanto para la teología natural como sobrenatural y para la misma vida del hombre: ¿qué sabemos de Dios?, ¿qué valor tiene nuestro pensar y hablar de Dios?, Sto. Tomás responde en primer lugar por un rechazo de un conocimiento y de una predicación tanto unívoca como equívoca sobre lo Divino. Asentado esto —que nosotros damos por asentado—, el Angélico afirma incesantemente como único válido el conocimiento y la predicación análoga. Pero, ¿qué debemos entender por “análogo” en estos textos que pretenden situar nuestro saber sobre Dios entre los dos difíciles escollos del univocismo y del equivocismo? Este es todo el problema. Montagnes constata tres etapas del pensamiento de Sto. Tomás en este punto: 1. Una primeriza, que es la que se manifiesta en los *Comen-*

tarios a los *Libros de las Sentencias*, escritos entre el 1254 y 1256. 2. La representada por las cuestiones disputadas *De Veritate*, situadas entre el 1256 y 1259. 3. La definitiva, que se patentiza en las grandes *Sumas*, *Contra Gentes* y *Theologica*, en la cuestión *De Potentia*, en el *Compendium Theologiae*.

En el primer período Sto. Tomás recurre, para resolver el problema de “los nombres divinos” a la analogía de atribución, pero no de una mera atribución extrínseca, sino intrínseca: la analogía que se da en aquellos casos en los que uno tiene la forma expresada por el nombre, plenamente, *per essentiam*, y los demás también la poseen, pero en grado deficiente, por una imitación más o menos imperfecta del primero. El fundamento de esta analogía será la causalidad universal del Primer Analogado Divino, que en su ser tratan de imitar todos los otros seres, y la unidad consistirá en esta relación de imitación y dependencia.

Este tipo de analogía es dejado de lado en el segundo período, tal como lo pone de manifiesto la cuestión *De Veritate*. Aquí se omite el aristotélico respecto *ad unum*, esencial en los otros períodos. En su lugar aparece la analogía de proporcionalidad, la de una forma que se da proporcionalmente o en proporciones distintas. En esta ocasión Sto. Tomás habla con precisión y cierta extensión,¹ y sin ninguna dubitación afirma que la analogía que es capaz de abarcar el Ser Infinito y los entes finitos es la analogía de proporcionalidad, que salva adecuadamente la intrinsecidad de los predicados y la distancia infinita entre el Ser Subsistente y las creaturas.

Según Montagnes la doctrina del *De Veritate* casi parece una excepción. Todos los otros escritos del Angélico sobre este punto parecen conectarse con los *Comentarios a las Sentencias*: reafirman y profundizan la llamada analogía de atribución intrínseca, y omiten la de proporcionalidad. Los nombres y predicados que se dicen de Dios y las creaturas en común fundan esa comunidad en la relación de dependencia de lo creado con su Primera Causa, que es así el *Unum* o primer analogado. En el tercer período, sin olvidar la relación o fundamento de la causalidad ejemplar, propia del primer período, se pone más énfasis en la dependencia eficiente. En los *Comentarios a las Sentencias* se recurría al axioma: “*omne agens agit sibi similem*”; ahora más bien se basa la relación en que “*omne quod est per participationem causatur ab eo quod est per essentiam*”.² Es decir: todo lo que no es en plenitud, que se da “disminuido”, debe proceder por

¹ *De Verit.*, q. 2 a. 11.

² *S. Theol.*, I, q. 61 a. 1.

vía de causalidad eficiente de la Plenitud misma y, por ello, todo ente limitado deriva del Ser *per Essentiam*.³

¿Cómo se obtiene la *unidad del ser*, dentro de ésta que parece ser la verdadera y definitiva concepción de Sto. Tomás? Montagnes, basado en un cuidadoso examen de estos textos referentes principalmente a nuestro conocimiento sobre lo Divino, llega a las siguientes conclusiones: “La *ratio entis* o *natura essendi* establece un lazo intrínseco y formal entre el primero, a quien pertenece *per essentiam* y los otros analogados que la reciben *per participationem*” (p. 62). A todas luces la expresión “un lazo intrínseco y formal” es impropia y de ningún modo se encuentra en Sto. Tomás. Tomada al pie de la letra indicaría algo así como una unión esencial entre los dos extremos. Lo que quiere decir Montagnes es que el ser se da intrínseca y formalmente en el Ser Absoluto y en el ser limitado, y que por ello tiene que haber una conveniencia, una unidad, un lazo... entre ambos. Perfectamente, y más todavía: esto resulta de ser el primero Ser, *per essentiam* y lo demás *per participationem*. Pero, ¿qué clase de unidad es ésta? Esto es lo que importa y lo que se busca. Hay que excluir la unidad unívoca, ya que entre los extremos hay una diversidad radical, esencial, pues uno es Infinito y el otro finito: “Esta desigualdad fundamental se expresa de otra manera: el ser se dice *per prius et posterius*...” (ib.). Entonces, ¿qué es lo que hace uno a todos los extremos, salvando esa desigualdad? El autor tiene su respuesta: “Tanto el ser accidental como el ser creado implican de sí mismos una jerarquía esencial. Si bien se puede afirmar que el ser se diversifica en grados, éstos se unifican en virtud de su dependencia intrínseca y formal respecto del primero, y Dios es en definitiva el término último de esta referencia de todos los sentidos del ser” (p. 63). Esta es la afirmación fundamental del libro que comentamos: la unidad del ser se da en cuanto éste se realiza plenamente en Dios, y en los demás entes por la relación de dependencia que los liga con Aquél. Claro que esto no nos conduce a ver las cosas de una manera muy satisfactoria. Está en primer lugar el grave problema, ya advertido por el propio Montagnes, de saber cómo llegamos al conocimiento de Dios, si esto es necesario para el conocimiento del ser; y luego el ver cómo esa dependencia —aunque se la refuerce indebidamente con los términos de “formal e intrínseca”— es el ser de los entes. La primera dificultad se trata de resolverla con la distinción de lo que es lo primero en el orden ontológico y lo que es lo primero en el orden de nuestro conocer. Aunque Dios es lo primero en el orden ontológico y en el orden de la inteligibilidad absoluta, nosotros comenzamos por el co-

³ S. Theol., I, q. 45 a. 5 ad 1.

nocimiento de las cosas sensibles y finitas. Hay que conceder entonces que hay un conocimiento del ser sin la referencia al Primero lo cual parece contradecir la teoría. Por otra parte —y aquí está el nudo de la cuestión— no se ve cómo la dependencia de los entes respecto de Dios, en cuanto tal constituya el ser de los entes.

Más adelante replantea el autor la cuestión con mayor precisión todavía y cautamente indica que Sto. Tomás no es muy explícito en este punto. Después de reiterarnos que no puede concebirse el ser como un elemento genérico englobante de la totalidad de lo real ni como una forma suprema participada de distinta manera, ataca a fondo la cuestión: “¿Con qué derecho podemos entonces servirnos de una sola idea para pensar la totalidad de lo real? ¿Qué recubre la unidad del concepto bajo el cual abrazamos todo lo que es? No una diversidad pura, pues el concepto sería equívoco, pero, no obstante, una diversidad real, ya que ser es el accidente y la sustancia, la creatura y Dios. La unidad en el plano predicamental y en el plano transcendental no es ni la de una naturaleza genérica ni la de una proporción, es la de una relación de causalidad y de participación que religa los accidentes a las sustancias y las creaturas a Dios... Por eso, el concepto analógico tiene una unidad muy especial, no domina sus inferiores, sino que se aplica a ellos *per prius et posterius*...” (p. 94). Y poco después: “Decir que el concepto analógico conviene principalmente a uno y secundariamente a otro equivale a decir que representa directamente a uno y que designa al otro en tanto éste tiene relación con el primero. Tomados separadamente los analogados se definen cada uno a su manera y son representados por conceptos distintos; pero se los puede considerar en lo que tienen de común, es decir, siguiendo la relación que los une con el primero. Conociendo el primero, captamos los analogados secundarios en lo que tienen de realmente común con él, es decir, en su relación con él. Accidentes y sustancias, creaturas y Dios no se asemejan en la unidad del ser si no es en virtud de la relación de causalidad y participación que religa el segundo término al primero... El concepto de ser designa inmediatamente a Dios o a las creaturas, las sustancias o los accidentes, no ciertamente separados y desunidos, sino considerados en su relación que los religa al primero... (p.95-96). Subrayemos el inconveniente más grave y más visible de esta explicación: el esfumarse de todo tipo de unidad, la *aplicación directa* del concepto de ser a los analogados, la designación inmediata de Dios o las creaturas por parte de este concepto. Rechazando como se rechaza la aplicación o predicación unívoca, sólo queda lugar a la concepción nominalista: el ser es un nombre, una etiqueta común que representa o indica los “inferiores”.

Mas, a decir verdad, la interpretación de Montagnes parece ir en tres direcciones en su búsqueda de la unidad del ser análogo. Por una parte sugiere que la unidad está en la totalidad jerarquizada de lo real bajo el vértice divino, "la diversidad ordenada", atada con el vínculo de la causalidad divina. Otras veces, y son las más, el concepto de ser quisiera representar "la relación común de dependencia respecto del primer ser". Pero, en ocasiones, se niega de hecho todo análogo común, al negarse todo intermediario conceptual común (p. 94, 99, etc.). Estaríamos ante tres pseudoanalogías, evidentemente distintas. Pero, lo malo de esa triple explicación es que ninguna resuelve el capital problema de la unidad del ser, ninguna nos dice cómo entes radicalmente distintos, sustancias y accidentes, Dios y creaturas son todos a la vez ser, siendo su ser y siendo distintos; no se nos dice cómo esa formidable "razón de ser", constitutiva formal e intrínsecamente de cada cosa, identificada de arriba abajo con cada cosa, no resulte del todo diferente, siendo así que hay cosas del todo diferentes, infinitamente diferentes. Vertido en la clásica e inocente —¡pero devoradora pregunta!—: cómo el ser es uno y múltiple, parece que una primera respuesta sería: ser es todo, jerárquicamente dependiente del vértice divino, fuente de ese todo. Perfectamente. Pero, ¿cómo es posible que siendo el todo y sus partes distintos esencial y transcendentamente, sean ser a la vez el vértice y el último escalón de la pirámide o el centro y la periferia, el principio y lo principiado? No hemos resuelto nada con la simple afirmación de que todo es ser. Tampoco llegamos a una mayor claridad añadiendo que todo es ser en cuanto depende del primer principio. Dejando de lado la angulosa pregunta de cómo conocemos a Dios como principio para fundar en él el conocimiento del ser, admitamos que todo lo demás es ser por él, por la dependencia de todo respecto del ser primero. Más adelante nos tendremos en el equívoco de tal afirmación. Advirtamos ahora que la dependencia es algo puramente relativo que supone algo absoluto que se relaciona.⁴ *Todo el ser* de la creatura dice relación a Dios, pero, no es pura o sola relación, es *algo* relacionado. Sin algo absoluto en que hacer pie la relación se esfuma: el ser considerado como pura relación de dependencia se desvanece, ya que deja a lo relacionado sin ser, vacío, luego, nada. Se responderá que se trata de una dependencia "formal e intrínseca". Ya indicamos el mal uso de la expresión, pero, entendamos que con ella se quiere decir que todo el ser del ente finito deriva del absoluto, que siempre refleja algo del Ser Infinito, que es lo que formal e intrínsecamente lo constituye. Así, *per prius et*

⁴ S. Theol., I, q. 28 a. 1.

per essentiam el ser se da en el Sujeto Absoluto, *per posterius*, *per participationem* en los demás seres. Precisamente: lo que deseamos saber es cómo es esto posible, sin caer en la univocidad o en la equivocidad. Entendemos perfectamente una jerarquía de ser descendente y dependiente del Ser Absoluto: el arcángel supremo, el hombre, la hormiga, la planta, la onda luminosa, en todo está intrínsecamente el ser, y como una participación del vértice. Pero, ¿se explica esa *presencia diferenciada*, e infinitamente diferente del Vértice, diciendo que todo dimana del primer principio? No vemos explicada la analogía del ser, como *analogía* o unidad de lo múltiple. . . Y todavía volveremos sobre esto.

La solución verdadera de este misterio fontal y crucial cuestión dentro de los principios de Sto. Tomás creemos que debe empezar por buscarse en su manera de pensar y concebir el ser en sí mismo, anteriormente a su aplicación al Ser divino. En primer lugar hay que destacar con toda fuerza que para la gnoseología y metafísica tomista el ser está en todo acto de conocimiento intelectual. Esta presencia del ser es lo que define a la inteligencia, presencia actual, es la que especifica el acto intelectual y lo diferencia de otros actos cognoscitivos.⁵ Esta doctrina del ser como *objectum commune* de la inteligencia como inteligencia se concreta y particulariza más en nuestro caso en la afirmación de que el ser está presente en todo concepto, en toda simple aprehensión. El ser es como nuestro “cuasi a priori” fundamental. Todo otro concepto, todo otro inteligible, es una concreción, una explicitación de este primero universalísimo, omniabarcador, que bien puede ser llamado como Gredt el concepto *supratranscendental*.⁶ Si los textos que se pueden aducir son numerosos, el más contundente es el célebre del *De Veritate*, en el cual Sto. Tomás, tomando como punto de partida Avicena, hace una resolución magistral de *todo nuestro universo conceptual*, al concepto primero y fontal del ser, indicando al mismo tiempo cómo este sigue presente en todos los conceptos: “Lo primero que el entendimiento concibe y como lo más conocido es el ser, y en él resuelve todos los otros conceptos, como dice Avicena en el inicio de su Metafísica. Por eso, todos los otros conceptos del intelecto se dan por adición al ser”.⁷ El Aquinatense distingue dos clases de conceptos: el concepto de ser por un lado y todo otro concepto por otro. Pero, “todo otro concepto se resuelve en último término en el del ser”. ¿Qué significa esto? Resolverse en el ser quiere decir aquí “ser un concepto del ser, es decir, que en todo otro con-

⁵ S. Theol., I, q. 79 a. 7; cf. I, q. 5 a. 2; q. 12 a. 4 ad 3.

⁶ J. GREDT, *Elementa Philosophiae aristotelico-tomisticae*, ed. 7, II, p. 7, n° 618.

⁷ *De Verit.*, q. I a. 1.

cepto se incluye también el concepto de ser. Para empezar la explicación o pormenorización de esta inclusión, Sto. Tomás emplea una expresión que parece ambigua: “todo otro concepto es una *adición* al concepto de ser”. La adición nos hace pensar en una unión de algo que viene de afuera, que no estaba en el ser al que se lo va a unir. El Angélico sale al paso: este tipo de unión conceptual sucede en los géneros y en las especies; en el concepto genérico no está la especie como especie. Se puede decir que se añade desde afuera al género. En la animalidad pensada “precisivamente” o en sí misma no está incluida la racionalidad. Cuando quiero pensar el “animal-racional”, la diferencia específica la añado como desde afuera. Esta no es en forma alguna la manera como el concepto de ser está o se compone con todos los otros conceptos: “Al ser no se le puede añadir nada, como si aquello fuera una naturaleza extrínseca al mismo, como se añade la diferencia al género o el accidente al sujeto” (ib.). ¿No formo, por ejemplo, el concepto de animal con el concepto de ser *más* la formalidad propia de lo animal, lo mismo que el concepto de hombre con el concepto de animal *más* el concepto de racional? No, dice Sto. Tomás, no puede haber paridad: en este segundo caso lo racional viene desde afuera a lo animal; mientras que lo animal no viene desde afuera al ser, sino desde dentro del mismo concepto o razón de ser. El animal *también* es ser, y así está dicho y está incluido en el concepto de ser: “al ser no se le puede añadir nada como extrínseco, como no incluido en el” (ib). Todo está ya en él, todo es ser, y todo está pensado y dicho, cuando se dice ser.⁸ Esto sólo sucede con esta única y misteriosa palabra, con este admirable concepto. Entonces, todo otro pensar y otro decir no es más que una explicitación de este pensar y de este decir. Los otros conceptos, todos ellos, sólo son posibles “en cuanto expresan un modo del ser que no está expresado (explícitamente) por el nombre mismo de ser”, continúa el texto del *De Veritate*. Es decir, el nombre y el concepto de ser directa y explícitamente expresa y significa algo, lo que el Aquinatense llama *ratio*, *natura essendi* o *esse commune*, y todos los otros conceptos expresan algún modo particular o alguna mayor determinación de aquella razón de ser, pero ya incluida en ella —pero, no explícitamente pensada o dicha, cuando se piensa o se dice el ser sin más. La explicación tomista del *De Veritate* prosigue haciendo ver cómo fluyen por explicitación o concreción del concepto supertranscendental del ser todos los otros conceptos, a través de sus grandes divisiones: los conceptos transcendentales y los predicamentales.

⁸ *De Pot.*, q. 3 a. 16 ad 4.

Esta doctrina de *un concepto* de ser, que atrapa y fija y concibe una *natura essendi*, absolutamente omniabarcadora, no es un descubrimiento o un invento de Cayetano, ni una afirmación circunstancial del Angélico. Es elaborada a partir de Aristóteles y puesta por Sto. Tomás —hay que repetirlo— como base de su antropología, gno-seología y metafísica. Nada vale contra ella el tomar una u otra frase del Angélico en la que se dice que el ser no es una forma superior o anterior a la sustancia y al accidente, a Dios y las creaturas.⁹ Lo que tales frases intentan decir es que no debemos imaginar el ser como una forma *in re* anterior o superior a Dios y a las creaturas, como aparte de ellas, como pudiera entenderlo una concepción platonizante. El ser sólo es, siendo en Dios y en las cosas, pero esto no excluye que la *ratio essendi* no abarque a Dios y a las creaturas, en cuanto ellas convienen o se asemejan en el ser; no excluye que esta formalidad del ser no pueda ser considerada aparte de los dos extremos en los que se realiza, en lo que tienen de *ser común*. Simplemente: no se intenta negar el concepto supratranscendental de ser y su contenido propio, sino que se niega su existencia fuera de lo que es en concreto, fuera de Dios y los entes.

No es necesario recorrer las numerosas obras del Aquinatense para avalar la afirmación de la unidad y supratranscendentalidad del concepto de ser y de la razón de ser. Aduzcamos nada más un testimonio del principio y otro de la más importante obra del final de su truncada carrera. En el *De Ente et Essentia* decía el joven pensador: “El ser común, así como en su concepto no incluye adición, tampoco incluye precisión de la adición, pues si fuese de otro modo no habría ningún concepto en el cual no estuviese presente la adición”.¹⁰ Y en la *Prima Secundae* de la *Suma Teológica*: “Aquello que primeramente es aprehendido es el ser, cuyo concepto se incluye en toda aprehensión”.¹¹

El objeto propio de todo conocimiento intelectual es el ser, la razón común de ser. Por eso no puede menos de ser como el *a-priori* general de todo conocimiento intelectual humano, e ir incluido en todo acto cognoscitivo de la inteligencia. Sto. Tomás, siguiendo una vez más a Aristóteles, dará un paso más y dirá que el objeto propio de la metafísica, la razón una y unificadora de sus partes, será esta misma *ratio* y *natura essendi*. Esa formalidad conocida *primo* (*Illud quod primo cadit...*) oscuramente, rudimentariamente, se convierte luego en la cuestión, en el tema de la metafísica al ser encarada reflexi-

⁹ S. c. Gent., I, c. 34.

¹⁰ *De Ente et Ess.*, edit. ROLAND-GOSELIN, p. 38.

¹¹ S. Theol., I-IIae. q. 94 a. 2.

va y explícitamente por la misma inteligencia. ¿Qué es el ser? es la cuestión de la metafísica para Aristóteles, lo mismo que para Sto. Tomás. Y para éste, el ser, más aún que el *objectum proprium* de la filosofía primera, constituido por todo aquello que propiamente trata, es su *subjectum*, según el riguroso léxico medieval. Es decir, el primer sujeto de una ciencia, de quien se predicán y a quien últimamente se refieren todas las proposiciones o predicados: como la cantidad es el sujeto de todas las matemáticas, la *ratio essendi* o el *ens commune* es el sujeto propio de la Metafísica. Aunque en la consideración de ésta, entren también Dios y las sustancias separadas, “no entran como su sujeto, ya que éste sólo lo es el *ens commune*”.¹² A decir verdad Sto. Tomás no hace en esto más que repetir lo que estaba ya en el ambiente científico de los doctores aristotelizados de aquellos días. El maestro Alberto es bien taxativo: “Según el orden de las cosas, la primera parte de la filosofía es la más universal, y trata del ser como ser, el ser en cuyo concepto no entra ni la materia sensible ni el movimiento... y es la filosofía primera, que se llama metafísica o teología”.¹³ Y en expresiones similares abundan otros autores contemporáneos no tan estrictamente aristotélicos, como Alejandro de Hales o San Buenaventura.

El Angélico no sólo constata y afirma la unidad de la razón de ser y su concepto universalísimo. Esto también lo había hecho con todo énfasis Aristóteles,¹⁴ pero, sin explicitarlo en ése su contenido universalísimo, había pasado a señalar los grados fundamentales en que ese ser se realizaba. En el doctor medieval por el contrario encontramos algo así como un análisis del concepto de ser, una visión de la estructura de la naturaleza del ser. Sto. Tomás, aprovechando también en esto las reflexiones de Avicena, destacará una y otra vez, cuál es el vértice del concepto de la razón de ser, hacia dónde apunta primeramente su significado. El concepto de ser responde a la palabra ser, que para el lenguaje medieval es *ens*. Y esta palabra viene a ser una especie de participio del latín decadente, del verbo *esse*. De donde *ens* propia e inmediatamente significa: el que *es*, *existe*, como amante significa el que ama. Por eso *ens*, ente, ser apunta primeramente al *acto de ser*, significa en primer lugar el que tiene el acto de ser (*esse*).¹⁵ Este es un polo de la estructura del ser, pero el mismo significado etimológico nos está indicando el otro: los participios de presente ex-

¹² In *Met. comm.*, edit. CATHALA, p. 2. Y más abajo explica el Angélico cómo el *ens commune* en sí mismo puede ser pensado “sin ninguna materia” y entrar así en el rango de los objetos más inteligibles.

¹³ In *Phys.*, I, tr. 1, c. 1.

¹⁴ *Met.*, 1003 a 21; *Met.*, 1026 a 32.

¹⁵ *De Verit.*, q. 1 a. 1; *C. Gent.*, I, c. 25.

presan un *sujeto* que está ejercitando un acto: “Como el que corre (*currens*) significa el sujeto de correr, el que es (*ens*) significa el sujeto del ser”.¹⁶ En el concepto de ser encontramos el acto, el ejercicio del ser y el sujeto que lo posee, el *est* y el *id quod* de ese *est*. Como indica el *Comentario a la Metafísica*: “*Ens dicitur quasi habens esse*”.¹⁷ Ahora bien, según ya proponía el *De Ente et Essentia* y se repite en muchos pasajes, el sujeto del ser o existir, el *habens* del *esse* es la esencia.¹⁸ Nos estamos refiriendo a elementos claves de la ontología tomista, bien conocidos por todos. No nos hace falta ahora una mayor explicitación de estos dos polos constitutivos de la razón de ser. Pero para comprender la unidad analógica de éste es necesario partir de la estructura dual que ellos componen, y no hacerlos aparecer al final de una supuesta reflexión sobre la analogía.

El ser —siguiendo a Sto. Tomás— está constituido por *essentia et esse*. Es ni más ni menos que eso: un ser que no sea algo, que no sea determinado, es decir, una esencia no lo podemos pensar como ser, simplemente no es. Asimismo, todo ser para ser tal tiene que existir o participar en alguna forma de la existencia. Un ser sin ninguna referencia a la existencia, no es. Acto de ser y esencia conforman todo ser, toda *ratio essendi*, constituyen una estructura, una formalidad precisa. Entonces, ¿no hay una univocidad entre los entes? ¿No tienen todos algo igual, una *essentia* y un *esse* en una unidad estructural constitutiva? El doctor Angélico, como Aristóteles,¹⁹ rechaza la univocidad del concepto de ser, pero no en forma alguna la unidad del mismo. El modo más radical de cerrarse el camino a una verdadera intelección del ser tomista es el hacer equivaler la unidad del contenido conceptual del ser con la unidad unívoca. Si, al afirmar nosotros que el concepto de ser tiene *un contenido* predicable —¡proporcionalmente!— a todos, se nos dice que caemos inexorablemente en la posición univocista de Escoto o algo semejante, se está declarando la imposibilidad misma de la unidad propiamente análoga —o que todavía no se ha comprendido en qué ésta consista. Es fácil de captar la naturaleza y unidad del concepto unívoco: una razón que en sí misma, sin más ni más y en igual forma se atribuye a todos los univocados. Se trata de la aplicación de un nombre y un concepto a una multitud diferente, que podría compararse a un mecanismo automático: “*In univocis nomen praedicatur de diversis secundum rationem totaliter eamdem*”.²⁰ La atribución o predicación verdaderamente análoga no

¹⁶ In Boeth. De Ebdom., lect. 2.

¹⁷ In Met., XII, lect. 1, n. 2419.

¹⁸ Cont. Gent., I, c. 53; De Pot., q. 5, a. 4, ad 3.

¹⁹ Met., 998 a 22 sgs.

²⁰ In Met., XI, lect. 3, nº 2197.

es tan clara o sencilla.²¹ Por de pronto, para entender esta unidad análoga hay que suponer que no es la unidad unívoca, pero, que es no obstante cierta unidad. Consecuentemente hay que admitir como fundamento real de lo análogo que hay formalidades o “razones” que se dan o son *in re* en manera distinta de las formas o naturalezas unívocas. Lo distinto y característico de las realidades análogas consiste en que son formalidades, digamos estructuras, que admiten constituirse de elementos en cada caso distinto; pero, que a pesar de esa diversidad o distinción, conforman la misma estructura o razón. El manido ejemplo de las proporciones matemáticas vale más que una explicación, pero, a condición de entenderlos. La *duplicidad*, por ejemplo, es una razón, una estructura, una naturaleza, que se construye lo mismo y se da lo mismo en la concreción de los casos concretos de cuatro respecto de dos, diez respecto de cinco, etc., etc. Este tipo de razones no es exclusivo del orden matemático; el plano metafísico está lleno de ellas, y el que no cae en la cuenta de ello, dice Cayetano en el inicio de su célebre opúsculo, no sabe nada de metafísica.²² No cabe duda que ésta es la única unidad analógica que Aristóteles admite entre las clases de unidad y que considera la más débil o menos unidad de todas las unidades.²³ La unidad PROS EN par el Filósofo no es unidad de analogía, ni en realidad es unidad alguna más que en el término o la palabra, pues falta el fundamento de una forma común participada por muchos. Cómo y cuándo en el correr de los siglos se reliza la extensión de la verdadera unidad analógica de Aristóteles a los otros casos “de muchos que dicen relación a uno”, es muy difícil de determinar.²⁴ Lo cierto es que Sto. Tomás habla ya de “los dos tipos de analogía”, y cuando comenta la unidad de analogía que establece el texto del libro Delta de la Metafísica aristotélica, se siente obligado a indicar ese segundo tipo de “analogía”: la de una relación que se da en cosas diversas.²⁵ Pero, lo que nos interesa recordar ahora es que Sto. Tomás demuestra conocer perfectamente y tener bien presente la “analogía de proporcionalidad” no sólo en la cuestión *De Veritate*, sino también en los Comentarios de la Metafísica, que están situados casi al final de su vida.

Para nosotros es claro que la concepción tomista del ser sólo encaja en la analogía de proporcionalidad, en la unidad que se realiza

²¹ Hablamos de “lo verdaderamente análogo”, es decir de aquellos casos en los que una razón se da intrínseca y formalmente en manera proporcional en muchos.

²² *De Nominum Analogia*, Ed. ZAMMIT, Romae, 1934.

²³ *Met.*, 1016 b 34-1017 a 2.

²⁴ Cf. J. HIRSCHBERGER, “Paronymie und Analogie bei Aristoteles”, *Philosophisches Jahrbuch*, 1960, 68, p. 191-203. El autor cree que son los comentaristas neoplatónicos (Porfirio, Simplicio, etc.), los que hacen esta extensión.

²⁵ *In Met.*, V, lect. 8, n° 879.

entre una similitud de proporciones diversas.²⁶ Hemos visto cómo para el Aquinatense el ser es *una razón*, estructurada en la bipolaridad de esencia y existencia, que intrínsecamente constituye la multiplicidad de lo infinitamente diverso. Pero, es necesario reflexionar un poco en la manera cómo la dualidad constituyente *essentia-esse* se realiza la misma en modos o proporciones diversas. En la esfera del ser predicamental la esencia y el acto de ser (*esse*) de la sustancia es radicalmente diversa de la de todos los accidentes. El *habens* o sujeto del ser sustancial es una naturaleza capaz de ser en sí, constituida por atributos que al darse unidos hacen algo que es de por sí o en sí mismo, cerrado y suficiente para ser, como un dios, un hombre, un caballo —pondrá por ejemplos Aristóteles.²⁷ Y esta doctrina del Estagirita será hondamente asimilada por el doctor medieval, que la empleará cuidadosamente para explicar la misteriosa unión de la naturaleza divina con la humana en la persona de Verbo, profundizando finamente en la noción de subsistencia, como totalidad de ser capaz de ser en sí.²⁸ Por eso, la manera de ser más perfecta es la de la sustancia completa, que es la única sustancia verdadera, y si ésta es una sustancia intelectual "*est perfectissimum in ordine naturae*".²⁹ Por eso mismo, el acto de ser, el existir o *esse* que corresponde a la esencia sustancial completa, es el ser o la razón de ser propiamente tal o "*del esse simpliciter*".³⁰ Comparado con este ser sustancial, ¿cómo se presenta el ser accidental? Por de pronto, la densidad ontológica de este modo de ser, por "disminuida" o precaria que sea, es firmemente mantenida por el Angélico. Aquí también la especulación teológica es motivo y ayuda para profundizar en la débil y sutil naturaleza del ser accidental: el misterio eucarístico demuestra a Sto. Tomás el milagro o hecho sobrenatural de accidentes que son o se dan sin sustancia, lo cual prueba o comprueba de la manera más contundente la realidad o consistencia entitativa del ser accidental.³¹ Mas, afirmado esto —que es muy necesario tener presente para salvaguardar la unidad analógica del ser—, la distinción con la esencia sustancial es subrayada con el mayor énfasis: hay una diversidad diametral entre una esencia que es en sí, por sí y una esencia que es necesariamente en otro. Como la suficiencia en el ser es lo definitorio de la sustancia,

²⁶ "*Similitudo duarum proportionum*", *De Verit.*, q. 2, a. 11.

²⁷ *Met.*, 1028 a 17.

²⁸ *S. Theol.*, III, q. 16, a. 12, ad 2; I, q. 29, a. 1, ad 2; *De Unione Ver.*, a. 1; *Quodl.*, II, a.4.

²⁹ *S. Theol.*, I, q. 29, a. 1; *Id.* ad 2, 3; III, 2, 2; *Cont. Gent.*, IV, c. 38.

³⁰ *S. Theol.*, III, q. 17, a. 2.

³¹ *Quodl.* IX, a. 5, ad 2. Sto. Tomás da la congruente explicación: La Omnipotencia divina produce los efectos que haría la sustancia creada; *S. Theol.*, III, q. 77, a. 1.

así la insuficiencia, la necesidad del ser de otro para el propio ser, es lo característico del accidente. Tomás sigue en todo a Aristóteles: más bien que ser a estas formalidades había que llamarlas “de-ser”,³² pues son algo constitutivamente para y en la sustancia. Al carácter ontológicamente dependiente de la sustancia del ser accidental corresponde un *esse*, un acto de ser de igual condición. Pero, conviene aquí también tener presente otra vez que, aunque totalmente derivado y precario, el Aquinatense concede su *esse* al ente accidental: “Nada impide que se multipliquen los *esse* accidentales en un supuesto o persona: uno es el *esse* por el cual Sócrates es blanco y otro por el cual es músico. . .”.³³ Pero, este *esse* más que ser es un “*in-esse*”,³⁴ esto es, una existencia que sólo puede considerarse tal como una ulterior determinación de aquél que ya es o existe en sí mismo y que es su sujeto ontológico, la razón suficiente de su ser.³⁵

Estas diferencias radicales que encontramos entre las dos realizaciones análogas del ser en el orden predicamental, entre la sustancia y el accidente, las podemos constatar convertidas en una “diversidad infinita” en el orden transcendental entre el *Ens per essentiam* y el *ens per participationem*, entre el Creador y la creatura. Empecemos por aquí: el *ens* es o se da *Per essentiam et per participationem*.³⁶ Como indicamos antes, esto no supone que el ser en abstracto tenga una primacía ontológica sobre los dos modos mencionados, pero, sí afirma una realización formal e intrínseca del ser en ambos extremos. Por eso, Santo Tomás sostiene esta conveniencia en el ser de lo Infinito y lo finito no sólo para afianzar nuestro conocer y hablar de Dios, sino como nervadura insustituible de su ontología, ya que la otra alternativa, el equivocismo, disolvería el universo finito en una fantasmagoría absurda. Pero —volvamos otra vez— esta conveniencia debe entenderse de dos extremos radicalmente diversos: “semejanza que no quita la infinita distancia de la creatura a Dios”.³⁷ Efectivamente, un extremo es el ser Infinito, que es Ser Necesario o *Ens a se*, que para Santo Tomás propísimamente se define como *Ipsum Esse per se Subsistens*, es decir, el Acto Puro de Ser absoluto.³⁸ Ahora bien, ¿cómo se conjugan los dos elementos de ser en el Acto Puro Absoluto de ser? Es una ambigüedad cargada de malos entendidos el de-

³² In *Meth.*, VII, lect. 1, n° 1250-1258; 1284.

³³ *S. Theol.*, III, q. 17, a. 2.

³⁴ In *Sent.*, I, dist. 8, q. 4, a. 3.

³⁵ *Cont. Gent.*, IV, c. 14.

³⁶ *Cont. Gent.*, II, c. 15, ad 4; c. 51, 52; *De Malo*, q. 3, a. 3.

³⁷ *De Verit.*, q. II, a. 11, ad 4.

³⁸ *S. Theol.*, I, q. 3, a. 2; q. 4, a. 2; q. 13, a. 11.

cir que Dios no tiene o no es esencia por ser *Esse* o Existencia subsistente. Si quisiéramos pensar la esencia divina según la esencia de los entes finitos, con sus limitaciones, habría que decir que Dios no tiene esencia. Para la concepción tomista la esencia creada tiene tres limitaciones constitutivas: 1. Es algo determinado y no es todo lo demás: la esencia de hombre no es ángel, ni planta, etc. 2. No es su propia operación, sino el principio de ella. 3. No es su acto de ser, sino su sujeto.³⁹ Pero si la esencia finita tiene estas limitaciones, ellas son limitaciones de algo que es positivo: la esencia es un grado de ser (ángel, hombre, planta) y como tal, nobleza, verdad, bondad. La esencia es principio de ser y principio de operación. Todo lo que de positividad tiene la esencia finita lo posee la esencia infinita con eminencia infinita. El Acto Puro de ser, por ser tal es la omniperfección, la suma simplicísima de todas las perfecciones que representan las esencias finitas. El hecho de que se identifiquen en la simplicidad del *Esse Subsistens* no impide que estas perfecciones esenciales se den en este Acto de Ser, que precisamente por ser tal es omniabarcador de todo modo de ser. En conclusión: el *modo de ser* de Dios, infinitamente distinto del ente finito, posee también *a su manera* el *esse* y la esencia de mi concepto análogo de ser.⁴⁰

Ciertamente, estamos convencidos que todo esto es genuina y auténtica doctrina o teoría de Santo Tomás. Aunque no encontramos en él una explicitación de la naturaleza, de la abstracción, de la predicación, de la inclusión de lo análogo. Ello quedará para la penetrante pluma de Cayetano, muchas veces no comprendido, aun por los que escriben sobre este tema.

Y... , a pesar de que el Angélico construye una coherente teoría de la supertranscendentalidad, intrensicidad, unidad proporcional dentro de la radical diversidad, del ser, a pesar de esto, sus expresiones más frecuentes y explícitas pretenden llevar la unidad del ser a la unidad de relación *ad unum*. Hay que conceder a todos aquellos, desde Suárez hasta Ramírez y Montagnes, que los textos tomistas marcan una constante preocupación en afirmar que todo lo que es es ser por esencia o es por relación y dependencia de Quien es por

³⁹ Estas tres "negatividades" son necesariamente inherentes a la esencia, según Sto. Tomás. Entre los textos que manifiestan tal concepción pueden consultarse, para 1: *S. Theol.*, I, q. 7, a. 2; para 2: *S. Theol.*, I, q. 54 a. 1; *id.*, a. 2 y 3; q. 77, a. 1; para 3: *S. Theol.*, I, q. 50, a. 2, ad 3; *Cont. Gent.*, II, c. 54.

⁴⁰ Entender lo análogo propiamente tal es entender que en su orden todo hay que considerarlo análogamente, es decir, "proporcional". Así la *ratio analogica* del concepto de ser representa análogamente todos los analogados. Esto es, nos dice que todos ellos tienen un *esse* y una *essentia*, pero cada uno *proporcionalmente*, cada uno a su manera. La cual manera no la explicita el concepto análogo como tal.

esencia. No hace falta que nosotros volvamos a volcar las frases con que Santo Tomás sostiene esto. Destaquemos tan sólo que aun en la conocida cuestión segunda, art. 11 del *De Veritate*, en la que se expone con la nitidez propia del Angélico, la analogía de proporcionalidad intrínseca, para afirmar que ésta es la exclusivamente válida en nuestro conocer y hablar de Dios, se añade que el otro tipo de analogía, el de referencia *ad unum*, es el que se da entre la sustancia y el accidente. ¿Por qué ese reiterado empeño del doctor medieval de poner en relieve el vínculo de dependencia del ser, al hablar de su unidad? Una razón nos parece evidente, dentro de la perspectiva y arquitectónica de la ontología tomista: es verdad que el ser, la *ratio essendi*, es intrínseca, constitutiva y totalmente repletiva de todos los grados de ser y aun hasta de las sombras de todo ente; pero, no es menos verdad que para el Aquinatense todo lo que es en su esencia, cuasi-esencia o pseudo-esencia como en su acto de ser, es una *participación* del Ser absoluto, que es el único en el que se realiza en plenitud y de suyo —*per se*— la razón de ser. La teoría neoplatónica y agustiniana de las Ideas divinas (especie de doble que surge de la Esencia divina al pensarse a sí misma como participable), es asumida por la escolástica medieval y considerada como el surtidor inagotable de todas las esencias creadas o creables, que no son más que irisaciones o reflejos —reales, por cierto— del simplicísimo cristal divino. La esencia finita es, es esencia en sí, real elemento de ser; pero, es de y desde la Esencia divina, siendo en tanto y en cuanto a ella se asemeja o participa. En Angélico sintetiza en repetidas ocasiones este aspecto fundamental de su ontología en formulaciones como éstas: “Toda creatura tiene su propia esencia específica, en el modo según el cual participa cierta semejanza de la Esencia divina. Así Dios, conociendo su Esencia divina como imitable por tal creatura, la conoce como su propia razón y conoce la idea de tal creatura”.⁴¹ Más aún que la esencia, el acto de todo ser o *esse* se funda inmediata y directamente en el *Esse subsistens*. Santo Tomás emplea todos sus recursos para mostrarnos la dependencia omnímoda de todo acto de ser, por la *creatio*, *concursus* y *conservatio* respecto del Acto puro de ser. Sin duda alguna: el ápice de su unitaria ontología está aquí, en el Ser subsistente, y el sentido y la unidad de esa ontología se comprende, cuando se advierte que el *ens* en su sentido pleno, más verdadero y auténtico —ontoos, panteloos, kirioos, en expresiones de Platón y Aristóteles— es sólo el *Ens per essentiam*, y todo lo demás es participación de esa plenitud esencial-existencial.

⁴¹ *De Pot*, q. 1, a. 3; *S. Theol.*, I, q. 15, a. 2; *De Verit.*, q. 3, a. 2.

Hay que darse cuenta que la *ratio* o *natura essendi* exige en virtud de sí misma la plenitud omnímoda de ser, como desde Parménides a Hegel y Lavelle, lo vieron todos los metafísicos. Y, si esa exigencia de omnitud permite —no sabemos cómo— que haya otros al lado de esa Plenitud, hay que confesar con Aristóteles, que sólo pueden ser “del ser”, o con el emotivo lenguaje de los agustinianos, como Blondel o Sciacca, que son “plegarias al ser”. Y si volvemos a las formulaciones del Angélico, rigurosamente técnicas, debemos decir: “Es necesario que todo aquello que es, sea por Dios (*a Deo esse*). Todo lo que es por participación debe ser causado por lo que es esencialmente. . . . Ahora bien, Dios es el existir subsistente, y éste no puede ser sino uno solo. . . . Luego, hay que convenir que todo lo que es fuera de Dios no es su *esse*, sino que lo participa. . . .”⁴² Ser Absoluto (*Esse Subsistens*) y ser por Otro (*ens ab Alio*) son las dos piezas que componen todo el universo ontológico tomista, y la raíz de su unidad está en la fundamentación del segundo en el primero. Uno y otro extremos convienen en el ser en virtud de esa relación de participación, o como dice Santo Tomás con la tradición platónica del Pseudo-Dionisio: la creatura es la que conviene o se asemeja al Creador, y no a la inversa.⁴³ Pero, aquí empieza a jugar el equívoco: la relación de dependencia es el fundamento de la conveniencia y semejanza de los entes con el Ser, pero esa dependencia no constituye el ser intrínseco de la realidad creada, que es lo que se asemeja. La participación es aquello por lo que causativamente surgen los entes, pero no se la puede confundir, si no es verbalmente, con ellos; la participación no es lo participado, sino la relación causal de éste a quien lo funda. Es decir: la unidad o conveniencia o semejanza *en el ser* no consiste en la relación, sino en el ser-relacionado. Este es el que se asemeja —¡con distancia infinita!— al Ser Absoluto, y no se salva esta semejanza diciendo que tiene una dependencia total respecto de Aquél, aunque la razón de esa semejanza sea esa dependencia. El mismo Angélico, en la misma cuestión y artículo del *De Veritate* que acabamos de citar, previene contra esta confusión: el que la ciencia humana se asemeje a la ciencia divina no significa que nuestra ciencia proviene en último término de la Divina. Puntualiza el doctor: “*Quamvis hoc possit esse aliqua ratio veritatis. . . non potest esse tota ratio veritatis*”.⁴⁴ El que nuestra ciencia y nuestro ser sean semejantes a la ciencia y al ser de Dios, no quiere decir esto propiamente

⁴² S. Theol., I, q. 44, a. 1.

⁴³ De Verit., q. 2, a. 11, ad 1.

⁴⁴ De Verit., q. 2, a. 1.

que se funden en Dios, aunque la razón de esa semejanza sea esa fundamentación.

Concluamos. Para elaborar la teoría completa del ser según Santo Tomás habrá que tener en cuenta por lo menos los siguientes elementos:

1. El fundamento último causativo de la unidad analógica, que es la participación o relación de dependencia total del ente finito respecto del Infinito.

2. El fundamento real de semejanza, o, en aquello en lo que "convienen" o se asemejan, que es el ser intrínseco y formal, la *natura essendi*, que en modo diverso poseen Dios y las creaturas.

3. El concepto, noción o *ratio essendi* análoga, que fija la naturaleza de ser como dualidad de *esse-essentia*.

4. El carácter análogo de esa noción o razón de ser: es decir, la advertencia de la conciencia de que se da en modos esencialmente diversos, de los que no se la puede separar, o que es esencialmente relativa o en proporción a cada analogado. (El entender esto es la esencia del concepto y predicación análoga).

5. La deficiencia de lo que representa el concepto análogo, *ut sic*, respecto de los analogados en lo que son en realidad, y la necesidad de ir de esta *ratio analogica* a la razón y concepto propio de cada analogado.

6. La necesidad de una técnica, ardua y dificultosa para formar el concepto del Analogado Infinito, y la conciencia de que ese concepto, dificultosamente logrado, sólo representa la realidad del Mismo en forma infinitamente deficiente, de modo que el tal concepto propio del Analogado Absoluto, aunque representa y nos dice mucho más y más propiamente del Mismo que el concepto o razón análoga como tal, sólo proporcional y análogamente se le atribuye con verdad...

Ahora bien, el Angélico no escribió un tratado sobre la analogía ni sobre la unidad analógica del ser. Emplea todos estos elementos aquí y allá de acuerdo a sus necesidades del momento expositivo. El acabado análisis de Ramírez⁴⁵ del texto, contexto y lugares paralelos del Comentario *In I Sent. dist. 19 q. 5. a 2 ad 1* prueba con

⁴⁵ S. RAMÍREZ, "En torno a un famoso texto de Sto. Tomás sobre la analogía", *SAPIENTIA*, 1953, VIII, pp. 166-192.

toda evidencia que Santo Tomás sostiene un tipo⁴⁶ de unidad analógica, la llamada de atribución intrínseca, entre el ser y sus perfecciones. Y ante tal comprobación hay que decir que en *tales casos*, al hablar de analogía o unidad analógica, el Angélico, basado tan sólo en lo que es el fundamento causativo y no en el fundamento formal de la similitud, se queda a mitad de camino de la verdadera unidad o conveniencia análoga. La cual sólo se logra en la noción o *ratio* proporcional de una *natura* o formalidad proporcional. Si vale lo que llevamos dicho.

CESÁREO LÓPEZ SALGADO

Universidad Nacional de Córdoba

⁴⁶ Decimos "un tipo de unidad analógica", pues Ramírez afirma que la unidad proporcional es también "auténticamente tomista" (p. 191).

ST. THOMAS' SOLUTION OF THE PROBLEM OF FAITH AND REASON

I

The purpose of this article is not to discuss in a general way Thomas' solution of the controversy between fideism and rationalism. What we have in mind is a more specific question, namely to what extent this solution is still valid in the light of later developments of scientific thought. For it is obvious that Thomas' solution cannot be separated from the mediaeval conception of science. This question is specially interesting when we think of two historical facts. The first is that there can hardly be any doubt that Thomas' solution has the historical merit of having created room for the cultivation of positive science. Without Thomas' distinction between the realm of faith and that of reason it would have been much more difficult for mediaeval thought to acknowledge the real importance of the scientific heritage of ancient culture with which the mediaeval world became acquainted through the Arabs.

There is, however, still another fact to consider. When some centuries after Thomas the different mediaeval attempts at developing the scientific heritage of Greek-Arabian culture succeeded and a more or less autonomous positive science came into existence, a serious conflict between reason and faith resulted which, in different forms, lasted till our days. At first, the conflicts were more or less of a factual nature: the new science had conceptions of the universe and of creation which considerably differed from those which were found in the Bible (e. g., Galileo, Darwin); later on the conflict shifted to the social order (Marx), and in our times to the moral order.

These two facts teach us that, whatever may be the merit of Thomas' distinctions, they certainly have not solved the problem in a definite way. The reason could be, of course, that later generations did not adhere to Thomas' solution, because they did not really grasp

the meaning of it; but it could also be that there was something wrong with Thomas' solution itself. In view of the great authority of Thomas in Catholic theological and philosophical circles and in the teaching of the Magisterium of the Church, it is worth while to consider more closely Thomas' solution of the problem of faith and reason. We will confine ourselves to one aspect that we consider as essential. This aspect is Thomas' conception of the role of *principia* both in the realm of reason and in that of faith.

II

It was no coincidence that Greek science and philosophy could so easily be integrated in christian thought. In spite of the fundamental difference between theology as based upon revelation, and philosophy and science as based upon experience and intellectual insight, nevertheless theology and philosophy (and science) had one common characteristic: both disciplines used the same scientific method. Both theology and philosophy start from *prima principia*. The respective manner in which these *principia* are known to man characterizes the formal difference between theology and philosophy, but the different origin of the respective *principia* of theology and philosophy does not formally affect the consequent scientific process. This process is the same for both disciplines: starting from the respective *principia* both theologians and philosophers, by using their reason, argue to conclusions and thus build up their respective sciences.¹

It is this parallel role which Thomas attributed to the *principia* of theology and philosophy, that creates a problem for the modern mind. The question has to be asked in what way Thomas' conception of the difference between theology and philosophy has been codetermined by his conception of the role played by *principia*. More precisely, it could be that, even if in general outline the exposition which Thomas has given of the difference between theology and philosophy is still valid, the supposed role of *principia* in scientific thought is one of the reasons for the conflict between faith and reason in later times.

Before going on to discuss the role of the *principia*, we should like to make a few preliminary general remarks concerning Thomas' conception of the difference between theology and philosophy. The fact that Thomas made a formal and explicit distinction between

¹ Cf. *S. Theol.*, I, q. 1, art. 2 and 8.

theology and philosophy does not exclude the possibility, however, that theology and philosophy could share common truth. Some truths are only known by revelation, some truths are only known by reason, but some truths are known by revelation although they can also be known by reason. Thomas gives several reasons² why it was proper and fitting for certain truths, such as the existence of God, to be both revealed and attained by philosophical reasoning. One of Thomas' arguments is that these truths, even if they are discovered by philosophers, are often contaminated by error. We will return to this point later on, for it is clear that if there were no common truths between theology and philosophy, material conflicts between faith and reason could not rise.

Speaking of the distinction between science based on revelation and science based on reason, we have up till now used for the latter the term "philosophy", sometimes "philosophy and science". In the days of Thomas there was hardly any distinction between science and philosophy. Nowadays these have to be distinguished. And the question rises whether Thomas, when he makes a distinction between theology and philosophy, has thought only of philosophy proper or had also something in mind which we now call positive science. It could be argued that positive science is a product of modern times, and therefore unknown to Thomas. Yet, it is a fact that Thomas was well aware of certain methodical differences within the whole of "philosophy". While following the trend of thought of Aristotle, Thomas gives us in his famous treatise on the different degrees of abstraction a surprisingly clear description of what we today call science, and also of its difference from philosophy and from mathematics. "Whereas for all human knowledge the beginning of any of our cognitions is in sensation, the terminus is not uniformly the same; for it is sometimes in sensation (natural science), sometimes in imagination (mathematics), and sometimes in the intellect alone (metaphysics). When it is case of the properties and accidents of a thing which are demonstrated by sensation, these adequately disclose the nature of the thing, and then the judgment regarding the truth of the thing, which the intellect makes, ought to conform to the things that are known with certainty by the senses concerning it. Of this order are all things of the natural world which are determined to sensible matter. Hence, in natural science, cognition should be terminated at sense knowledge, since we judge of natural things in

² For a short exposition cf. FREDERICK COPLESTON S. J., *A History of Philosophy*, Vol. II, London, 1959, pp. 312-323.

accordance with what sense-experience demonstrates about them, as III *De Coelo et Mundo* declares".³

This quotation gives a very accurate description of one of the most striking features of modern science. Modern science not only starts with sense-experience, but also ends with it. For the ultimate confirmation of a scientific judgment is always to be found in observation or experiment.

Without diminishing Thomas' merit for acknowledging at least some essential aspect of natural science, we must, of course, ask whether Thomas' exposition is a sufficient proof that he had already foreseen the real nature of natural science and of the difference between philosophy and science.

In order to answer this question, we have to return to the role of the *principia*. For it should be understood that the fact that Thomas stresses the role of sense-experience with respect to judgments in natural science does not contradict his general thesis that all science starts from *principia*. Thomas explains only that the way in which we arrive at these *principia* differs according to the different degrees of abstraction. Therefore, the role of the *principia* in contemporary science remains the critical point in the evaluation of Thomas' conception of science. In what way are these *principles* "evident"-principles from which everything else can be deduced?

III

In a sense, it could be argued that the idea of "evident" *principia* has become wholly untenable with respect to all contemporary forms of science. It is untenable for physical science (and other empirical positive sciences), because the *principia* from which science makes deductions, are not at all evident. Not only have these *principia* to be discovered through induction and experiments (which could be in agreement with Thomas' idea of the way in which judgments in empirical science are formed), but — what is more important — they are never to be understood as once and for all established. They always remain open to revision in the sense that even the generally accepted fundamental laws of science are at best only hypothetically true, never *evident*.

In contrast to the situation in empirical science, it seems at first sight that Thomas' view of the role of first principles is still accepted

³ In *Boethium de Trinitate*, Q. VI, art. 2, pp. 183-184. We use the english translation of R. E. Brennan, B. Herder, St. Louis-London, 1946.

in contemporary mathematics. For in mathematics the axioms or first principles are assumed without proof and all other theses are deduced from them. However, these axioms are not considered as self-evident *truth*, they are simply posited as valid. Contemporary mathematics is a formal science without a direct bond with reality.

With respect to philosophy, it is not so easy to decide whether or not Thomas' view of the role of the *principia* is still tenable. Although there are nowadays not many philosophical systems which explicitly start from certain *principia* and which formally deduce all their theses from these *principia*, it cannot be denied that, as a matter of fact, the different contemporary philosophical currents are based upon different fundamental primary views or certain primary "options". These views or options determine more or less the style of looking at the problems, and they condition the outcome of the philosophical inquiries. These views may not be *principia* in the formal sense, but to a certain extent they do function as *principia*. This is an interesting fact. It points to a provisional conclusion, namely that *principia* do not always function in the same way.

This conclusion is confirmed when we return to physical science and examine more closely the role which *principia* play in that science. We have said that contemporary physical science is convinced that its *principia* are found inductively and have only a hypothetical character. In this respect, Thomas' view of the role of *principia* is no longer tenable in the light of the later development of science. The question is, however, whether all principles of contemporary science have the same character. As a matter of fact, we find in contemporary physical science two highly distinct categories of principles. Two examples can serve to illustrate these categories.

One can say that a fundamental principle of contemporary science is the principle of conservation of energy. One can also say that the necessity of experimental verification is a fundamental principle. In both cases, it is correct to speak of a fundamental principle, but the principles in question are of an entirely different character and, moreover, function very differently within science. The principle of experimental verification is a principle *constituting* physical science, it makes this science be the type of science it is. The principle expresses a statement about human knowledge in connection with the possibility of learning something about material reality, but, as such, it does not in any way determine the *content* of physical science. The situation is entirely different, however, with respect to the principle of conservation of energy. The latter does belong to the *content* of physical science, but, as such, it tells us nothing about the type

of science physical science is. In the case that this principle had to be revised, physical science would not cease to exist, but merely change in content. On the other hand, however, if the principle of experimental verification would prove to be invalid, then physical science would change in character: it would no longer be what it is. For this reason we call such a principle a *constitutive* principle.

A special characteristic of philosophy is that it occupies itself with these constitutive principles, not only those of physical science, of course, but of all sciences and, in general, with the principles of all human activity. These principles contain an implicit vision of man and of reality, and it is the task of philosophy to make this implicit view explicit. This task, then, also implies that philosophy, as a scientific system, cannot be deductively developed from a few first principles. Philosophy is possible only in close contact with man's pursuit of being man in his variegated activities: only by reflecting upon the constitutive principles that are implicitly at work in these activities can philosophy make an effort to say what man and reality really are.

These considerations about the role of *principia* may suffice to make clear in what way Thomas' view of *principia* has to be modified. The first modification regards the distinction that has to be made between two categories of *principia*. One kind functions *within* a science, these principles determine the actual content of a science, they are "material" principles. Another kind functions in an implicit way. These principles are, philosophically speaking, the most relevant.

A second modification concerns the so-called "evidence" of the principles. We have seen that contemporary science has given up the idea that *principia* have to be evident. At first sight it seems that science is the poorer by this loss of evidence. Yet, this is not true. The loss of evidence of the *principia* means that *principia* are no longer once and for all given, they can be developed and corrected. This implies that science can be progressive not only by way of deductions from what was already known, but also by acquiring new fundamental insights. In the history of science the revision of principles of science always meant real progress. This applies to both kinds of principles, albeit in a different way. The revision of a *constitutive* principle means a progress in *method*; the revision of a *material* principle means a progress in *content*.

A third modification concerns the possibility of exact formulation of the different principles. It is obvious that principles, that function within a science and that must allow for conclusions to be drawn from them, have to be formulated in an unambiguous way. If this is not the case, they are of no use. With *constitutive* principles, however,

the situation is different. Take, for instance, the principle that says that contemporary physical science is based upon experimental verification. In a general sense, this principle is undoubtedly true; it "works" in scientific activity. If we try, however, to formulate this principle in a philosophical context, we are confronted with a great number of difficulties. This fact explains why practically each philosophical system or current has its own formulation of this principle.

This short exposition of the complexity of the role of the *principia* in the different types of contemporary scientific activities makes it clear that Thomas' treatise on the different degrees of abstraction, excellent as it may be, neither allows us to say that Thomas had already a clear idea of what we nowadays call positive science, nor that he had a clear idea of the difference between science and philosophy. It is, however, not this problem as such in which we are interested. We are much more interested in Thomas' distinction between theology on the one hand, and philosophy and science on the other. In what way does the changed view of the role of the *principia* affect this distinction? The answer to this question can also be of importance for a better view of the later conflict between faith and reason.

IV

Speaking of the distinction between philosophy and theology we must, first of all, ask whether theology as *scientia* has not too long adhered to a conception of *scientia* that had nothing to do with theology as such, but only with the general conception of *scientia* that prevailed at the time when Thomas made his distinction. In this respect several points are of interest. To begin with, it seems that the changed view of the role of the *principia* is hardly of importance for theology. The fact that science in later times has given up the requirement of evidence may be crucial for science itself and perhaps also for philosophy, but could it affect theology? Theology has never asserted that its *principia* are evident. Their being revealed excludes their being evident. Yet, this argument is only partly true. It is true, of course, that theological *principia* are not evident. Let us not forget, however, that with respect to science it is not the negative aspect of giving up evidence that is important, but the positive aspect of a possible correction of the original *principia*. This latter aspect has caused the development of science. It may be that the *principia* of theology were not evident, but the fact that the *prima principia* of theology were put on a level with the evident *principia*

of philosophy had the consequence that the theological *principia* acquired a status that was more or less comparable to the status of evident principles. Accordingly, they had a rather *definitive* status. It could be, therefore, that this definitive status was caused more by the general intellectual climate than by intrinsic theological reasons.

Closely connected with the latter point is another one. As to its content theology is much more related to philosophy than to the different forms of positive sciences. Especially with regard to philosophy it has become clear how difficult it is to formulate its *principia* and its further theses in such an exact and adequate way as to allow sharp deductions. It may be doubted whether theology is free from this difficulty, and it may be asked whether this very difficulty has not sometimes been overcompensated in the teaching of the Church by having recourse to a form of "sacralising" theological judgments in order to make them as unambiguous and definite as scientific judgments were believed to be.

A following point concerns the distinction between the different realms of science. In principle, Thomas clearly distinguished theology from philosophy, and within philosophy itself he saw the difference between philosophy proper on the one hand, and natural science on the other. However, even apart from the inevitable deficiencies which we already have pointed out, it must be said that these distinctions remained for the time being mainly theoretical. In practice, the distinctions were not so clear: scientific problems were discussed within the framework of philosophy and with the methods and concepts of philosophy. And because theology had been not only the oldest form of intellectual activity in christianity, but to a great extent also the only form, the greater part of philosophy and science was discussed within a theological context. The different sciences had still to find their respective proper method and content; these could not be determined a priori, but had to be found in the actual development of the different sciences. This lack of differentiation explains the later conflicts between faith and reason. It took some time, for example, before it became clear that an evolutionary biological theory as such does not say anything about the dogmatic faith in creation. This point may also be clarified by another consideration.

We have seen that what Thomas called *principia* of science has to be divided into different categories: the *constitutive* and the *material* principles. The fact that christian dogmas could be handled as if they were revealed scientific theses which could be opposed to other scientific theses discovered by man's own research, finds its origin in not distinguishing the different categories of *principia*. If

we try to characterize the *principia* of theology, then they should certainly not be compared to the *material* principles of science. The *principia* of theology have much more in common with the *constitutive* principles of science than with the *material* principles of science. For the constitutive principles contain a view of man and of his possibilities. In an analogous way it can be said that the *principia* of theology also contain a view of man and in particular a view of his origin and of his destination. The perspective of the theological view is, of course, different from that of philosophy, but they have something in common.

Consequently, the contemporary conflict between faith and reason is a much more serious conflict than the former ones. The former ones were material conflicts, they were caused by a misunderstanding of the respective nature of scientific and of theological statements. The contemporary conflict, however, is a conflict between two views of man and of his possibilities of acquiring knowledge. On the one hand, man has learned from his experience not to believe, at least not unconditionally, in unchangeable *principia*. In his pursuit of science, in the different fields of practice, in the building of a society, and even in his moral practice, modern man is convinced that he always must be prepared to give up principles, if they no longer help him. Whatever their value may have been in the past, this value cannot be decisive. In short: his fundamental attitude is experimental and consequently "undogmatic". In the realm of faith, on the other hand, the fundamental attitude is "dogmatic". Is it possible to reconcile these two attitudes?

We will not discuss this contemporary conflict between faith and reason at length, but confine ourselves to a few remarks. The first one is of a general nature. It is a fact that dogmatic theology traditionally has been permeated with a certain view of the possibilities of human knowledge: the existence of evident and unchangeable *principia*. This view has been proved inadequate. Could there be any reason why dogmatic theology should not be influenced by a new and more adequate view of human knowledge?

The obvious answer seems to be that there is a very good reason why theology could never adopt this new view, for by adopting it christian faith would lose all its certainty, and consequently its meaning. Has not Thomas explicitly said that one of the reasons why some truths which man could know by reason have also been revealed, lies in the difficulty for man to know these truths without error? The question is, however, what kind of certainty would be lost. We have compared the *principia* of theology to the constitutive principles of science. It is interesting to note in what way the latter principles are chan-

geable and in what way not. Let us take, for instance, the principle of verification. In the first phase of modern physical science this principle was understood in the sense that an *empirical* verification was required. Later on, this principle developed to the requirement of *experimental* verification. In no way, however, did the later development contradict the former view. It was an evolution, not a revolution. In passing it may be remarked that even with respect to principles that determine the content of physical science, there is much more evolution than revolution. Of course, the shift from Newton to Einstein looks like a revolution, because in Newton's theory there is no place for Einstein's conceptions; but in retrospect Einstein's conceptions contain those of Newton. In retrospect we see a continuity that in a prospective view did not appear.

The same applies to the changes of societal and moral conceptions. Man has discovered new possibilities for life on earth. Many norms, many principles which seemed firmly established in nature are no longer valid, or are considered to be of questionable validity. Does this mean, however, that all certainty has been lost? If we carefully examine what is happening in our day, then we find that when certain traditional norms are criticized, this is always done on the basis of a more fundamental norm. There are always "*principia*" involved; these guide the process of finding new norms instead of the former ones. In conclusion: the real issue is not that there are no longer *principia*; the real issue is to find more fundamental principles than those which were considered as unchangeable principles. Speaking of the loss of certainty, we should realize that what is lost is a certainty that did not contain the possibility of new and more fundamental views, and that is no loss at all.

A final remark: Thomas was not in error when he drew attention to the importance of *principia* in all scientific thought, but he did not realize and could not realize the complexity of the way in which *principia* function. In itself this should not have been a matter of great consequence if Thomas' authority had not been so strongly established in theological circles. Now his great authority has caused catholic theological and ecclesiastical thought for centuries to work with a concept of "*scientia*" that missed some essential aspects of the development of scientific thought. If Thomas were living to-day, he would be the first to draw attention to that fact.

A. G. M. VAN MELSEN

Faculteit der Wiskunde en
Natuurwetenschappen - Katholieke
Universiteit - NIJMEGEN

NECESIDAD DE LA DIRECTA CONFRONTACION DE TEXTOS

LA CUESTIÓN SANTO TOMÁS-MARÉCHAL-KANT

Si alguien quisiera sintetizar en una palabra el problema más difícil que se le presentó a Kant y que no logró finalmente resolver, lo expresaría con un término: *Uebergang*, transición, puente entre la Física a posteriori (Física experimental) y las condiciones a priori de esa ciencia (Física pura) y ese postrer fracaso es explicable porque fuera de una filosofía realista no hay solución que resuelva los problemas derivados de una armonización "apriori-aposteriori", sin recurrir a artificiales recursos divinos, de los que el racionalismo abusó al extremo. Kant en rigor no podía ser realista pero tampoco adhirió al idealismo, reaccionó contra el racionalismo dogmático y rechazó al empirismo en sus fundamentos; sin embargo, buscó ansiosamente ese puente, imposibilitado de encontrarlo, sin embargo, por las tiránicas exigencias de las premisas que de su propia doctrina se derivaban.

Es extremadamente curioso, por su carácter simbólico, que la distancia que separa a Santo Tomás de Kant pueda en cierto modo equipararse a la que aparta al aposteriori del apriori, distancia que Kant quiso inútilmente eliminar. Todo dependerá si esa distancia es reducible o eliminable, es decir, todo obedecerá a la *presencia o no de distancia*, pues entre cosas heterogéneas no la hay como tampoco entre el ser y el no ser. ¿Cómo podríamos tender un puente entre una orilla y la "no-orilla" opuesta? Sin embargo, hubo quienes lo intentaron, aunque indudablemente no lo creyeron posible en esos términos, sino suponiendo la homogeneidad última de las márgenes que se intentaba unir.

Maréchal constituye un *Uebergang* peculiar entre su lejano maestro Tomás y su aceptado y criticado profesor Kant. Descomunal

la doctrina kantiana, por lo que no podría servir de fundamento.³ El propio Maréchal abona esa tesis cuando afirma que Kant "toda su vida guardó la fe profunda en Dios y el moralismo rígido conseguido en su primera educación...". Esta tremenda afirmación, tranquilizadora para un Rahner y muchos otros respecto a posibles escrúpulos religiosos, es perfectamente refutable, a condición que se expongan los textos kantianos que la desmientan, como asimismo la actitud fundamental de Kant y la estricta coherencia intencional (¡no sistemática!) de su pensamiento. Obliga, pues, al crítico a un detenido análisis que respete la letra y el espíritu kantiano. ¿Cuál será la independencia de criterio marechaliano respecto a los textos kantianos? Maréchal, quien afirma que hubiera deseado sus consultas de los textos más directas y rápidas,⁴ adopta una postura intermedia entre la crítica breve y clara y la crítica acompañada y guiada por una reproducción minuciosa, afirmando seguir "muy de cerca el texto mismo de Kant, pero sometiéndolo a un cernido continuo, en el intento de mejor desprender lo esencial y de enderezar las líneas muy mucho sinuosas".⁵ Ese "cernir continuo" ¿consistirá en un detenido y sobre todo personal análisis de los textos? ¿O en un juicio cuya independencia se refleje más en discernir las interpretaciones consultadas que en una decisión que surja de un propio ahondamiento? No es fácil saberlo, pero sí sospecharlo: "Hemos dado sistemáticamente la preferencia a las interpretaciones que nos parecían salvaguardar la coherencia lógica y la continuidad del pensar de Kant bajo los desvíos aparentes o reales de la expresión... nosotros francamente profesamos no percibir en el movimiento general de su pensamiento contradicción formal alguna".⁶ Es decir, Maréchal adopta un criterio discernidor no de textos, sino de autores, la de aquéllos que afirman coherencia lógica en el pensamiento kantiano. ¿Cómo

³ Confr. mi Tesis de Doctorado *Los Conceptos de Posibilidad en la Crítica de la Razón Pura*, La Plata, Argentina, 1971, pp. 237-277. Además, del mismo autor, *La Ontología modificada*, SAPIENTIA, 1971, XXVI, pp. 389-410.

⁴ Conf. JOSEPH MARÉCHAL, *El punto de partida de la metafísica*, título original: *Le point de départ de la Méthaphysique*. Las referencias respecto a los cinco volúmenes son diversas: Cahier I, *De l'Antiquité à la fin du Moyen Age. La critique ancienne de la Connaissance*, Desclée de Brouwer, París, 1964. Cahier II, *Le conflit du Rationalisme et de l'Empirisme dans la Philosophie moderne avant Kant*, Desclée de Brouwer, París, 1965. Cuaderno III, *La crítica de Kant*, traducción de Leonardo Castellani, Ed. Penca, Buenos Aires, 1946. Cuaderno IV, *El sistema idealista en Kant y en los postkantianos*, traducción de Salvador Caballero, Editorial Gredos, Madrid, 1959. Cuaderno V, *El tomismo ante la filosofía crítica*, trad. de Francisco Font y Sebastián Heredia, Editorial Gredos, Madrid, 1959. Todas las citas referentes a los cuadernos III, IV y V, las hemos efectuado sobre las respectivas versiones españolas. En adelante nos limitaremos a colocar el número del cuaderno y la página correspondiente. La cita del texto corresponde a: III, p. 123.

⁵ Confr. J. MARÉCHAL, ob. cit., III, p. 56.

⁶ *Id.*, *id.*

llegó a tal convencimiento? Supondremos que por un profundo análisis de los textos, pero en él ¿intervinieron esos “moderados” exégetas kantianos?

Esta sospecha de la presencia de un criterio no independiente se acentúa cuando Maréchal fundamentó el estudio del período pre-crítico en los “mismos escritos del filósofo, esclarecido y controlado por las exposiciones y comentarios de Rosenkranz, Kuno Fischer, Paulsen, Benno Erdmann, Adickes, Cohen, Riehl, B. Cassirer”. Es decir, al margen de esta aparente prudencia intelectual, ¿intenta Maréchal una exégesis kantiana controlada por kantianos? ¿Acaso su formación filosófica no le otorgaría suficientes *derechos y obligaciones* de efectuar tal exégesis desde su formación escolástica, a la que en apariencia no rechaza a tenor de los comentarios sobre el texto del Aquinate a *quien nunca refuta formalmente*? ¿O bajo esa adhesión nominal, formalmente ortodoxa, reflejada en el respeto a palabras, frases y textos, subyace una actitud que altera el pensamiento tomista por la libre y exótica traducción al lenguaje kantiano que reiteradamente efectúa? (más adelante exponemos ejemplos). Todo buen kantiano honesto no habría hecho nada distinto que Maréchal al recurrir permanentemente a sus maestros kantianos.⁸

No es de extrañar que a Maréchal se le hayan escapado los aspectos más profundos de la actitud fundamental de Kant, los que no pueden ser captados a partir simplemente de la bibliografía kantiana en general, sino escuchando al mismo pensador de Königsberg, cosa que paradójicamente no hacen ni sus propios seguidores. No por casualidad nuestro autor, que no parece morder en las intimidades del pensamiento kantiano y su desarrollo, ha expresado que “con anterioridad a la publicación de la *Crítica de la Razón Práctica* (1788) y por un espacio aproximado de veinte años, Kant había presentado,

⁷ Nosotros creemos haber demostrado la incoherencia sistemática de la crítica: Confr. mi Tesis cit., especialmente pp. 159-160, 180-183 y 279-284. No olvidemos tampoco el severo juicio de A. de Coninck por el que caracterizó la analítica trascendental como *incoherente*: “Il est clair que si elle est incohérente, comme nous le pensons, l'oeuvre philosophique de Kant dans son ensemble s'en trouve profondément affectée”. Confr. del autor, *L'Analytique Transcendentale de Kant est-elle cohérente?*, Revue philosophique de Louvain, Août, 1966, pp. 361-417. Citamos un autor no kantiano que tiene un detenido estudio sobre la Analítica Trascendental en base a confrontación directa de textos.

En otros escritos hemos analizado un ejemplo marechaliano de interpretación de una oscura prueba presente en la *Crítica de la razón pura*, que denunciaba en Maréchal una carencia de visión profunda y totalizadora del pensamiento, pues por querer explicar en forma clara una prueba que es definitivamente oscura como prueba, siguiendo seguramente esa premisa de la coherencia lógica, concluyó violentando en el ejemplo demostrativo brindado por Kant, algunas pautas fundamentales de su pensamiento. Confr. mi trabajo, *En torno a una breve y oscura prueba kantiana*, SAPIENTIA, 1967, XXII, p. 193.

⁸ Aun cuando sean doctrinas divergentes que, en ese caso sí, tienen la ventaja que donan, cuando la interpretación es correcta, una visión más o menos ecléctica y más o menos imparcialmente kantiana de las críticas.

cada vez más claramente, las tareas que la razón práctica podía asumir para suplir la impotencia de la razón teórica ante los objetos nouménicos".⁹ Nosotros entendemos que Kant no preveía un complemento o una impotencia que suplir porque fue en vista de esa razón práctica que conformó todo el dispositivo de la razón pura teórica al punto de anularla;¹⁰ no es que después de anularla o previendo su anulación por impotencia en sí había que suplantarla o complementarla. Es justamente al revés: había que suprimir la razón teórica o la metafísica especulativa para que la razón práctica se ejerciera soberana, razón práctica a la que adhirió mucho antes que las cavilaciones de la teórica lo absorbieran o, mejor, por la que y a la que esas cavilaciones sirvieron. En una palabra, *no era un vacío a llenar, sino una excesiva plenitud a aligerar*.¹¹

CRÍTICAS Y CRÍTICAS

No está de más recordar para una justa interpretación de la doctrina marechaliana el verdadero significado de crítica y sus deformaciones y peculiares usos que hoy de ella se efectúan. En efecto, aunque "crítica quiere decir discernir (*krinein*) pareciera que la costumbre impostó un carácter más bien negativo, por lo menos en el lenguaje vulgar: crítica sería entonces juzgar peyorativamente lo que se quiere juzgar".

La crítica de la razón pura, o como dice Kant, el procedimiento de someter a crítica toda la facultad de la razón pura, podría, con cierto esfuerzo, no caer dentro de ese carácter negativo u "opositor"; pero ya anota una diferencia: someter a la crítica es, desde esta perspectiva, efectuar una serie de pruebas de "capacitación" de la razón, a los efectos de saber si puede salir airosa de este como severo test, más o menos como a los automóviles se los expone a difíciles pruebas antes de aceptar el prototipo o de darle el "visto bueno" a la unidad ya fabricada. Pero hay algo más: el significado aludido con-

⁹ En manera análoga se pronuncia en su Cuaderno III: "Ya desde la época en que redactaba su primera *Crítica*, preveía claramente el complemento que habría de tener en la *Crítica de la Razón práctica* (1788), es decir, en el análisis del aspecto moral de la actividad racional". *Ob. cit.*, p. 291.

¹⁰ P. A. SCHILP, entre otros, afirma categóricamente que no se puede entender la "Crítica de la razón pura" sin haber comprendido previamente la "Crítica de la razón práctica". Confr. del autor, *La ética precrítica de Kant*, Centro de Estudios Filosóficos, México, 1966, trad. J. Muñoz y E. C. Frost, pp. 125-138.

¹¹ Esto sólo hubiera podido advertirlo Marechal desde una posición realista en algún momento liberada o aliviada del enorme peso de la bibliografía kantiana. Aquí rige un criterio universal: dejar a Kant mismo que exponga su pensamiento.

cuerda con el que públicamente declara Kant, pero no responde al que verdaderamente tiene en su pensamiento, el que aparece de vez en cuando, en lugares cruciales: crítica es, al fin de cuentas, *anular el saber metafísico*.²¹

Si tenemos en cuenta que toda exégesis es ya de por sí una crítica (*krinein*) no puede haber exégesis sin discernimiento de lo importante, valioso, verdadero y sus contrarios.¹³ Desde este punto de vista hemos quedado asombrados de los diversos tipos de críticas o exégesis críticas que han efectuado, kantianos y no kantianos, a la *Crítica* de Kant, al punto que podría hacerse de ellas una clasificación esclarecedora. Maréchal también efectúa una exégesis crítica y es sostenedor del realismo crítico (en otros lados se habla también de idealismo crítico). *¿La crítica aparece por todos lados!* E. Gilson efectuó un severo juicio sobre el realismo crítico, al decir que todo puede ser crítico en una filosofía realista menos el realismo mismo, llegando a fundamentar el razonamiento que concluye en que “la expresión ‘realismo crítico’ no tiene sentido: ella implica contradicción”.¹⁴ Esta tesis, que pertenecería a un juicio final sobre la obra de Maréchal, no la citamos para anticipar un valioso juicio, sino para advertir hasta qué punto ha calado hondo el significado kantiano de crítica, que pasa como insustituible instrumento metodológico que decide sobre si se puede o no hacer metafísica o fundar una ciencia, método que se parece a un discernimiento que se ejerce no sobre la cosa hecha o sobre el pensamiento presente, sino sobre la posibilidad del mismo, o sobre la posibilidad o poder de la razón. Sin embargo, bajo esta crítica neutral de investigación que acompaña a la doctrina del realismo crítico se ejerce de hecho en el pensamiento kantiano una tenaz “crítica obstruccionista” que responde a profundos intereses antimetafísicos.

Las escuelas kantianas y gran parte del pensamiento post-kantiano, decíamos, nos brindan toda clase de tipos exegetico-críticos y,

¹² La *Crítica* por ejemplo no es entonces saber si la razón puede hacer metafísica o si puede construir una ciencia física universal y necesaria, sino *impedir que se efectúe un saber de lo trascendente* a la par de afirmar la posibilidad de la posibilitación de una física pura como condición de la física experimental. Un acentuado carácter pragmático y opositor caracteriza la crítica en Kant, el suficiente como para disputar derechos al “discernir” de los antiguos cubriéndolo y deformándolo en la medida del logro de los fines que se propuso Kant.

¹³ Aunque en un “momento” de una investigación puede disimularse el aspecto crítico en favor de una así dicha imparcialidad supuestamente neutral, no menos cierto es que toda interpretación de un pensamiento u obra, para ser completa, debería llevar al final o en algún momento del trabajo, y por resumido que fuera, una crítica explícita y sintética.

¹⁴ Confr. E. GILSON, *Réalisme Thomiste et Critique de la Connaissance*, J. Vrin, París, 1947, pp. 160-161.

en esta variedad, tiene que ver no poco ese fuerte carácter pragmático de la crítica kantiana (ejercida para lograr un fin previsto), que se transmitió a la filosofía no como sistema de pensamiento, sino como *actitud metódica*.¹⁵

Respecto al Aquinate, Maréchal ejerce dos tipos de crítica: 1º) *Formal o nominalmente* acepta dogmáticamente (a-críticamente) su pensamiento; 2º) *De hecho*, la crítica altera y violenta los textos a través de las “traducciones” a una terminología conceptualmente extraña al tomismo, y por generalizaciones y conclusiones firmes en base a suposiciones, presentimientos, postulaciones y preguntas, todo válido quizás y en el mejor de los casos para aceptar una hipótesis no contradictoria. Con Kant pasa algo casi al revés: 1º) Acepta de hecho su pensamiento sin cuestionar sus aporías; y 2º) Efectúa una crítica *expresa* que, bajo cierto ropaje de objetividad, parece una crítica discernidora (*krinein*) aunque violentando visiblemente el pensamiento kantiano al forzarlo, *sin abandonarlo*, hacia términos incompatibles con él. En rasgos generales, bajo una declarada fidelidad al cuerpo doctrinal, Maréchal tergiversa el tomismo; sobre una tácita aceptación acrítica del kantismo, modifica expresamente alguna de sus pautas directrices. Tal surge de los textos marechalianos y los de Kant y Santo Tomás, aludidos y no aludidos por el autor. Advertimos sobre este terreno minado de equívocos y vaguedades, pero también con agudas y audaces interpretaciones, todo como envuelto en deseos y esperanzas de llevar afanosamente a su pensamiento al logro de un difícil sino imposible final.

DIFICULTADES TERMINOLÓGICAS Y CONCEPTUALES A LA LUZ DE ALGUNOS TEXTOS

Al final del cuaderno III Maréchal afirmaba que se ha comprobado que el “aristotelismo medieval contenía, virtual y como antici-

¹⁵ Actitud ya benévola, ya violentadora. En una enumeración empírica no exhaustiva ni de tipos puros encontramos: 1) Crítica a-crítica: acepta la doctrina sin objeciones; 2) Crítica que alude a aporías pero las resuelve con propias interpretaciones; 3) Crítica que al no resolver las aporías expresa la seguridad de su solución futura; 4) Crítica que considera esas aporías irresolubles; 5) Crítica en función de los intereses del crítico; 6) Crítica historicista para la cual las deficiencias son superadas o completadas por otras doctrinas sin mengua del valor del pensamiento criticado; 7) Crítica que “ve” en el autor más y hasta lo contrario de lo que él vio; 8) Crítica negativa que rechaza todo o lo sustancial (motivos extrafilosóficos); 9) Crítica en cuanto discierne verdad de error, útil de nocivo, valioso de desechable. En la abundante bibliografía kantiana encontraremos críticos que pueden integrar todas las categorías nombradas y su enumeración pertenece más bien a un capítulo de una obra que podría denominarse “Historia de los heterodoxos kantianos”. Si todo es correcto cualquiera puede darse cuenta de los peligros que acechan a quienes abordan a Kant a través de sus intérpretes sin antes tomar precauciones respecto del tipo de crítica que ejercen.

padamente, principios de epistemología mal entendidos desde los principios de la filosofía moderna, que permitirían ensanchar los magistrales cuanto incompletos análisis de Kant".¹⁶ Estamos frente a la curiosa situación de sendas virtualidades de dos pensamientos y es Maréchal quien se considera justamente el prolongador de ellos. Desde esta perspectiva Maréchal no constituiría el vínculo entre doctrinas, sino entre sus desarrollos mediante la actuación de sus implícitas virtualidades: puente en acto construido con materiales propios y otros precontenidos en las regiones que ahora se comunican. Esto nos advierte sobre el método "mayéutico" que tendrá que emplear nuestro autor: hacer decir a las doctrinas lo que en el fondo ya querían decir, y sobre la extrema cautela que exige ese método en su aplicación para no ejercer *abortos prematuros o partos imaginarios*.

¿Pero son viables esas prolongaciones hacia derroteros comunes? ¿Cómo hacer para emplear un solo lenguaje filosófico que no altere en letra ni en espíritu al aristotelismo medieval (representado principalmente por el tomismo) y al kantismo, siendo que están apartados en el tiempo por cinco siglos?

Ello sólo es posible si se emplea una *terminología inequívoca, precisión conceptual y demostraciones lógicamente convincentes*. Se ha podido ya sospechar que esto no parece suceder en la obra maréchaliana, pues la *terminología no es inequívoca* ni frecuentemente las interpretaciones respetan uno u otro pensamiento; *más bien los deforman conceptualmente*; de ese modo se debilita la fuerza probatoria. Pero nuestra misión no está encaminada a un juicio definitivo sino que trata de orientar en la medida de nuestra capacidad a quien intente efectuar un estudio sobre la obra de Maréchal, suministrándole, a fuer de anticipos, textos elocuentes que lo preparen para encarar un estudio que será arduo y prolongado si pretende ser fructífero y veraz.

TEXTOS EN OCASIÓN DE OBRAS DE SANTO TOMÁS

1) "La «sensación pura» es, pues, verdaderamente, para Santo Tomás, un «dato primordial» necesario. Representa el contacto del sujeto cognoscente *con una X tenebrosa que lo envuelve*, lo limita, lo modifica, y que el sujeto no discernirá sino a través de la sensación y en función de ella" (V. p. 122).

Traducción al lenguaje racionalista y kantiano, indicativa de una concepción "opresora" del objeto material sobre el sujeto.

¹⁶ Confr. J. MARÉCHAL, ob. cit., III, p. 322.

2) "El objeto formal de una potencia será, pues, *a priori* (lógica y psicológicamente) por relación a todas las adquisiciones particulares que la potencia realiza. Expresa una especie de simpatía electiva, congénita de la potencia, un *per se*, una propiedad de naturaleza: «Non quaecumque diversitas objectorum diversificat potentias animae, sed differentia eius ad quod *per se* potentia respicit» (V. p. 151).

Su interpretación correcta exige conocer la doctrina marechaliana y tomista del objeto formal. Más adelante (V, pág. 154) Maréchal identifica "*condiciones a priori*" kantianas con el "*objeto formal*" de los escolásticos.

3) "El orden intencional de los tomistas es idénticamente el orden de la *inmanencia estricta*. . . En una *forma entorpecida por una materia*, el orden intencional empieza, pues, al nivel exacto en que esta forma, emergiendo por encima de la materia escapa *de algún modo* a la *sujeción* de la cantidad concreta" (V. pp. 164-16. Tres últimos subrayados nuestros).

Interpretación "racionalista-angelista", por la que parece violentarse la doctrina tomista de la intencionalidad.

4) "El papel necesario del entendimiento agente consiste, pues, en *crear* en el entendimiento-posible, por abstracción sobre los fantasmas *inteligibles en acto*, es decir, procurarle «determinaciones especificadoras» (*species*) intrínsecamente libres de toda restricción material" (V. p. 187. Subrayado nuestro).

Ineludible esclarecimiento del exacto significado de la "creación-procuración" en la doctrina marechaliana para evitar falsas interpretaciones.

5) "¿Hay que deducir de esto que el entendimiento-agente precontiene en sí *todas* las formas inteligibles, de las cuales será revestido bajo su influencia el entendimiento posible? no, por cierto, puesto que esta hipótesis sacrificaría el papel necesario de la sensibilidad y nos llevaría al más extremado «innatismo»" (V. p. 189. Subrayado nuestro).

Tácita afirmación de "innatismo moderado".

6) "El entendimiento, afirmaba Santo Tomás, es, con respecto a la sensibilidad, un principio activo. Es decir, que se inmiscuye perpetuamente en la sensibilidad como una causa se inmiscuye en el efecto que ella señala con su impronta" (V. p. 201).

Habría que averiguar si Santo Tomás a ese inmiscuir lo entendía como causa o como impregnación.

7) "En su unión íntima y activa al fantasma, que ella mueve inmaterialmente y que penetra, por así decir, de finalidad espiritual, la inteligencia sale de su indeterminación; súbitamente (siendo como es inmaterial y estando en ejercicio), deviene luminosa a sí misma según la determinación inmanente que adopta, y esta determinación reúne todas las determinaciones de una «especie inteligible»" (V. pp. 207-208).

Es insoslayable establecer el origen radical de la determinación para evitar en el autor toda sospecha de "oscilación metódica".

8) "¿Acaso no hemos visto anteriormente que el entendimiento-agente en el orden del conocimiento objetivo goza por naturaleza de una universalidad constructiva ilimitada: «est quo omnia facere?»"... "Si el entendimiento-agente «abstrae» realmente y produce así el elemento universal y numerable del concepto..." (V. pp. 217-218).

Advertimos sobre un texto que parece tomar el "abstraer" tomista por un "crear" o "producir".

9) "El concepto no es totalmente a priori: su «elemento de representación» (su contenido directamente representativo) está tomado directamente de los objetos sensibles y materiales. Esto no sería posible sino por eliminación abstractiva de su «condición material», incompatible con la naturaleza de la inteligencia. El concepto contiene, pues, en cuanto a su representación, el residuo de un objeto «desmaterializado». Luego, quitada la materia de un objeto, queda su «forma» su «idea» constitutiva. La representación conceptual tiene, por lo tanto, el valor de una *forma abstracta*" (V. pp. 223-224).

¿Qué resulta o subsiste luego de la desmaterialización? Algo formal *de* la cosa sensible o algo formal *del* entendimiento? Es algo muy importante a dilucidar. Más adelante Maréchal parece darnos la respuesta en cuanto confiere a la "inmaterialidad del principio intelectual" la responsabilidad de la "universalidad de la forma abstracta" (V, pág. 226).

10) "La inteligencia al reflexionar encontrará, pues, en la *species* algo más que la expresión pura de la espontaneidad inmaterial: encontrará de nuevo una relación de lo inteligible a lo «extrínseco» material, impenetrable y tiránico... Parece que nuestra reflexión... choca con lo material, y lo percibe como una condición restrictiva del juego autónomo de lo inmaterial" (V. p. 233).

Invita a indagar acerca de la paternidad de esa peyorativa doctrina sobre la materia, incompatible con una concepción creacionista.

TEXTOS EN OCASIÓN DE LAS OBRAS KANTIANAS

1) "En la continuación del proceso cognoscitivo, esta primera diversidad cualitativa desempeñará constantemente el papel de objeto, nunca el de sujeto. ¿Equivale esto a decir que esa diversidad representa en nosotros cualidades de «cosas en sí»? *La afirmación sería excesiva*" (IV. p. 50. Subrayado nuestro).

Debe confrontarse esta afirmación con la doctrina kantiana de la *definitiva* incognoscibilidad de la cosa en sí.

2) "Así, pues, para Kant, la intuición a priori de la sensibilidad representa la aportación original de la filosofía crítica al desarrollo de la metafísica *especulativa*, que sólo podría ser una «metafísica de la Naturaleza». En ella, lo «suprasensible» no es conocido como objeto en sí: «noumenorum non datur scientia»; sin embargo, se introduce bajo la especie «ideal» de los «conceptos a priori», constitutivos formales de objetos inmanentes fenoménicos" (IV. p. 194).

Para saber si se respeta o violenta la crítica kantiana hay que indagar por el significado de la metafísica especulativa, desterrada por Kant, y sobre la licitud de la reintroducción del suprasensible en el fenómeno (?).

3) "Tras este rápido recorrido a través del O. P., la existencia de Dios debe parecer a muchos lectores el más desconcertante de los temas esbozados en esta colección de fragmentos. La afirmación corre pareja con la negación; el *sí* y el *no* tratan alternativamente de ocupar el terreno; pero hay otros pasajes, entremezclados con los primeros, que están llenos de supuestos y que invitan a la mente a no adoptar posiciones extremas" (IV. p. 325).

Elocuente párrafo para teólogos: ¿en qué consistirán para Ma-réchal las posiciones extremas respecto a la existencia de Dios?

4) "Así, pues, el Dios del kantismo es, en definitiva, causa pensada (por nosotros) como sustancia (como *ens extramundanum*) y, puesto que domina la totalidad de los objetos sensibles, causa única" (IV. p. 347. El encomillado simple es cita de Kant).

Para interpretar el texto hay que conocer sin interpolación la doctrina kantiana del "*pensar como si...*".

5) "Ahora bien, Kant ve como antaño los escolásticos, en la síntesis de lo uno y lo múltiple en el seno del objeto conceptual, una aplicación inmediata de las dos nociones de *materia* y de *forma*; «la primera, significativa de lo que es en general determinable; la segunda, de la determinación del tal determinable». «Datum» de una

parte; «principios a priori» de la otra; tales son los elementos *complementarios* (material y formal) que constituyen, en nuestro pensar, la unidad del objeto" (III. p. 41).

¿A qué clase de escolásticos se referirá el autor para quienes la materia constituye el "datum" y la forma principios a priori?

6) "He aquí el «espacio puro», el «espacio ideal», por ser "a priori", del cual habla Kant. ¿Síguese que en la «cosa en sí» nada corresponde a las condiciones espaciales subjetivas? ¿Cómo lo sabré yo en esta fase de mi encuesta crítica? La tesis de la idealidad es precisi-va, no exclusiva, con respecto a este problema nuevo" (III. p. 169).

Los que lo saben muy bien son los verdaderos kantianos, quienes sabrán contestar.

7) "El principio aristotélico reaparece, en Kant, apoyado en una justificación crítica nueva y enriquecida por la experiencia filosófica de muchos siglos; pero, por otra parte empobrecido y disminuido por las timideces de una metodología agnóstica" (III. p. 221).

¿Kant adoptó la metodología agnóstica en razón de la timidez o por principio?

8) "Poseemos, por lo tanto, en nosotros, en la aprioridad de nuestras facultades intelectuales, un medio de franquear —*problemáticamente*— las fronteras de la experiencia. Y una vez realizado este desborde, nada puede detener nuestra mente, fuera de las limitaciones naturales contenidas en la noción abstracta de «objeto en general»" (III. p. 235).

En el cuaderno IV (págs. 158-169) Maréchal afirmará no saber si la suposición trascendental kantiana puede "realizarse objetivamente en sí misma". En este punto hay que estar bien en claro que la problematidad kantiana es un *saber que nunca sabrá* respecto de lo suprasensible.

9) "Este complemento necesario de inteligibilidad del fenómeno no es más que la «cosa en sí» kantiana" (III. p. 239).

¿Sabrá Maréchal que para que esta afirmación no resulte contradictoria la "cosa en sí" kantiana debe ser inteligible? ¿Y que lamentablemente no lo es?

10) "Supongamos que se pudiera mostrar que los postulados de la razón práctica —al menos el Absoluto divino— son igualmente «condiciones de posibilidad» del ejercicio más fundamental de la ra-

zón teórica, queremos decir de la función misma por la cual la razón teórica se da un objeto en la experiencia; se habría fundamentado entonces, la realidad objetiva de estos postulados sobre una «necesidad» perteneciente al dominio especulativo. Llegarían a ser, si se puede hablar así, «postulados de la razón especulativa» y podrían ser nombrados «constitutivos del objeto teórico» (III. p. 321).

El carácter hipotético de esta sentencia podrá atenuar la violenta reacción de los kantianos ortodoxos, si existen.

CONCLUSIONES

Estas transcripciones mínimamente comentadas de algunos textos marechalianos no tienen por fin —reiteramos— hacer un juicio sobre una obra tan vasta e importante. Ciertamente tenemos sobre la mesa muchos más elocuentes párrafos que por razones de espacio no podemos transcribir, aunque de haberlo hecho lo mismo hubieran sido expresión de nuestra primordial intención: mostrar hasta qué punto es necesario analizar el contexto y toda la obra de Maréchal, pues sólo así se podría llegar al juicio completo que ella merece.

Las dificultades que hemos señalado y los juicios expuestos son imposibles de ocultar aunque sólo se ratificarán, rectificarán o completarán cuando se analice toda la doctrina y el espíritu que la anima. Lo que para nosotros queda claro es que para una correcta exégesis se precisan por lo menos *dos condiciones primordiales que difícilmente se dan juntas*: conocimiento directo de Santo Tomás y de Kant; porque el estudio de Maréchal apuntó a desenvolver estos pensamientos hasta sus últimas consecuencias. Los tomistas en general no conocen directamente a Kant: tienen juicio formado a través de otros comentaristas, algunos de ellos tal vez muy competentes, pero en general no penetran un pensamiento que les parece tan extraño al espíritu del Aquinate. Los kantianos, por su parte, menos conocen a Santo Tomás; simplemente ignoran sus tesis fundamentales desinteresándose en consecuencia de él. Pero he aquí que Marechal aparece justamente como conocedor de ambas doctrinas, lo cual no pudo menos que producir gran suceso en el mundo filosófico, exigiendo su pensamiento irremediablemente, para ser valorado, *se conozcan por lo menos como Maréchal las obras de los autores principales por él consultados.*

Nosotros intentamos estimular al estudioso a adentrarse en la doctrina marechaliana con textos tomistas y kantianos a la vista para

poder efectuar al fin un juicio sereno y contundente de las conclusiones que Maréchal extrae o postula, pues si la verdad sigue siendo "*adequatio intellectus ac rei*", las Críticas kantianas, la Suma Teológica y otras obras tomistas constituyen la clave para un adecuado conocimiento firmemente fundado en sus fuentes. Recién entonces se estará en condiciones de confrontar otras interpretaciones de la obra de Maréchal y entonces, sí, *no podrán prevalecer las que no estén rigurosamente refrendadas por los textos*, por más quilates filosóficos que ostenten sus autores o por más buena prensa filosófica o teológica que los acompañen o promociónen.

Ciertamente un grupo de filósofos, en general tomistas, ha efectuado en su momento serios reparos a la tesis del P. Maréchal, entre otros De Vries, Roland Gosselin y Descoqs; Jacques Maritan produjo un contundente escrito contra la tesis de Maréchal y E. Gilson, como hemos visto, también publicó un notable estudio que refuta ciertas importantes tesis marechalianas, especialmente relativas al realismo crítico. Pero al parecer no bastaron esos juicios adversos, porque hay gente, también del lado del tomismo, que demuestran ser muy exigentes para convencerse y ninguna argumentación les satisface. ¿O será que en el fondo están demasiado entusiasmados con la tesis de Maréchal y pretendiendo ser exigentes no exigen nada, porque no oyen nada que no sea proveniente de esa doctrina?

Como fuere, es evidente la carencia de una suficiente cantidad de estudios profundos sobre el asunto, como para poner a disposición de los demás material noble y abundante en el que apoyarse firmemente, y que también sea útil como testimonio de lo que *no se debe hacer* y como pauta indicativa de la *imprudencia que ostentan quienes alientan y homologan doctrinas filosóficas no suficientemente estudiadas y criticadas* dando vuelo a la imaginación en temas tan delicados.

¿Y quién como Santo Tomás para maestro de la lectura y comentario de textos? ¿Quién podrá superar la *Metaphysicorum Aristotelis Expositio*? ¿O la Suma Teológica no sólo como doctrina, sino como notable testimonio de consulta de los textos más famosos que le precedieron? Si la historia marchara al revés, encontraríamos seguramente en los textos del Aquinate, ya en el lugar de las objeciones o en el *sed contra*, ya en las respuestas o respectivas soluciones, las doctrinas de Kant o Maréchal interpretadas sin vaguedad, concisamente, despojadas de toda ambigüedad, con terminología precisa y, especialmente, sin que las exégesis tomistas fueran dirigidas por una actitud pragmática, que busca lograr un objetivo a toda costa, aún a costa

de la metafísica. Pero la historia no está hecha al revés, y ni Santo Tomás ni Kant podrán responder a Maréchal ni Maréchal a los actuales críticos. Nos quedan, sin embargo, los textos de todos para saber a qué atenernos y especialmente los del Aquinate, utilísimos para forjar un *inequívoco criterio para el buen filosofar*, en cuanto constituyen el cuerpo doctrinal más profundo, completo, sólido y estable de todos los tiempos.

CARLOS A. ITURRALDE COLOMBRES

Pontificia Universidad Católica
"Santa María de los Buenos Aires"

NOTAS Y COMENTARIOS

OPUS MAXIMUM: "DE ANALOGIA" DEL P. SANTIAGO M. RAMÍREZ O. P. (*)

Bajo la dirección y cuidado del Padre Victorino Rodríguez O. P. han comenzado a salir las *Opera Omnia* del R. P. Santiago Ramírez O. P. que abarcarán unos cuarenta volúmenes; en la sección Bibliografía se dará cuenta de los hasta ahora aparecidos. Esta ardua empresa ha sido precedida de una seria biografía del eminente Maestro dominico, escrita por el mismo Padre Rodríguez, en la que se atiende sobre todo a la carrera científica, al desarrollo del pensamiento y a los rasgos y hechos sobresalientes de esta vida consagrada enteramente a la investigación y docencia de la Teología y de la Filosofía de uno de los más grandes tomistas de este siglo.

La obra emprendida por el Padre Victorino está realizada con seriedad crítica: búsqueda meticulosa de todos los escritos, publicados e inéditos, del llorado Padre Ramírez, respeto escrupuloso a los textos originales y ordenamiento lógico de los mismos. Sin duda el hecho de haber escrito casi todas sus obras en latín y de haberse dedicado al estudio y publicación de temas teológicos y metafísicos en libros y monografías especializadas, ha contribuido a que el ilustre Maestro de Salamanca no haya sido conocido y valorado en vida, como otros tomistas, en la medida de su real merecimiento. Pero estamos ciertos que precisamente por esas mismas causas, por no haberse dedicado a la exposición de temas fáciles y de atracción para el gran público, los escritos del Padre Ramírez perdurarán y su fama se acrecentará con los años hasta constituirse en uno de los grandes clásicos del Tomismo. Porque el Rector de la Facultad de Teología de San Esteban de Salamanca no solamente fue un eximio y claro expositor del Pensamiento del Aquinate —que lo coloca en la línea del Ferrariense, Melchor Cano, Francisco de Victoria y Cayetano, como lo dijera el antiguo Maestro General de la Orden Dominicana, el Cardenal Frühwirth¹—, sino un comentador profundo, fiel y original a la vez del mismo, hasta reencontrar, en algunos temas sutiles y delicados, la verdadera mente del Angélico, y rescatar incluso el auténtico pensar de Santo Tomás de algunas deformaciones introducidas a través de los siglos.

Por la amplitud con que abarca los temas, hasta la comprensión integral de todos sus aspectos, por la profundidad con que los analiza, dividiéndolos y

* I. M. RAMÍREZ, *Opera Omnia*, t. II: "De Analogia", 4 volúmenes de 1947 páginas, Instituto Luis Vives de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1970-1972.

subdividiéndolos hasta reducirlos a sus conceptos primeros y evidentes, y por el rigor con que los articula sistemáticamente sobre los aspectos de la realidad objetivamente estudiada, la obra de Ramírez se presenta hoy como la empresa realizada, en los temas más arduos de la Filosofía y de la Teología, con vigorosa y lúcida inteligencia y a la vez con la seriedad científica más acabada. La lectura de los escritos del Padre Ramírez comienza por agobiar, a causa de su erudición y de la penetración rigurosa y sistemática del análisis científico, para terminar en la visión clara de una síntesis lúcidamente lograda y fundada en la evidencia y consecuencia de aquellos minuciosos estudios.

De los escritos del Padre Ramírez hasta ahora publicados, por la contribución original y extraordinariamente valiosa que aporta a lo arduo del tema y por lo inédito de gran parte de sus 4 volúmenes, el tratado *De Analogía*, constituye sin duda la obra cumbre del llorado autor. Puede decirse con toda verdad que fue el *tema de la vida* del autor, que nunca dejó de meditar y trabajar sobre él. Por el extraordinario valor que estas casi 2.000 páginas consagradas al estudio de la *Analogía* significan para el esclarecimiento de este tema siempre arduo y no siempre bien estudiado, y por la significación decidida que él encierra para la comprensión de la Teología y de la Filosofía y para el esclarecimiento preciso del pensamiento de Santo Tomás, especialmente en relación con la Metafísica contemporánea, creemos que vale la pena que nos detengamos, en esta nota, en la exposición de esta Obra.

Durante toda su vida el Padre Ramírez se dedicó sin descanso al estudio histórico y doctrinal de la Analogía. Fue el tema al que volvió una y otra vez, sin abandonarlo nunca, incluso cuando se ocupaba en la composición de otros escritos. Tuve el honor y el don de frecuentar y ser amigo de este hombre, realmente extraordinario, que fue el Padre Ramírez, en Madrid, en 1947, cuando él era Director del "Instituto Luis Vives" de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Conviví con él casi a diario durante un mes. Años más tarde, volví a estar con él en Salamanca, cuando era Rector de la Facultad de Teología de San Esteban y daba algunos cursos de Teología Moral en la Universidad Pontificia de la misma ciudad. Fue precisamente en su celda de San Esteban, abarrotada de libros, en su mayor parte in-folios, cuando estuve con él la última vez, antes de su muerte, que sobrevino no mucho después. En esta ocasión hablamos largamente de este tema predilecto suyo de la Analogía y de sus implicancias en otros temas de la Metafísica. Me dijo que había leído todos los comentaristas de Aristóteles y todos los grandes doctores escolásticos en busca del esclarecimiento de este tema. También me expresó que esperaba poder dar término pronto a esta obra de su vida. Desgraciadamente su enfermedad de la vista, primero, y luego su prematura muerte —cuando tanto era dado esperar de su vigorosa inteligencia y preparación— le impidieron dar término cabal a su obra.

Sin embargo, gracias al trabajo del Padre Victorino Rodríguez, quien con tanta sagacidad crítica, como amor a nuestro autor, ha sabido buscar y ordenar los escritos del Padre Ramírez, podemos poseer, en estos 4 volúmenes sobre la Analogía, una exposición bastante completa del pensamiento del autor. Le debemos agradecer al Padre Victorino Rodríguez esta tarea inteligente y benemérita, realizada sobre los manuscritos del llorado autor, que nos permite tener impreso el mejor tratado que *De Analogía* se haya escrito en toda la Historia de la Filosofía. Las lagunas dejadas por el ilustre maestro de Salamanca no llegan a disminuir la magnitud y profundidad de esta obra, donde de hecho están resueltos los temas fundamentales y esenciales de la Analogía. Sin tocar en lo más mínimo los manuscritos, el Padre Victorino ha logrado ordenarlos de tal

manera que con ellos ha podido rehacer en gran parte la Obra, que ya *in mente* tenía el ilustre tomista. Lo que no se ha podido evitar al reproducir diferentes trabajos de Ramírez, es la repetición de algunos de los aspectos del problema.

La Obra, compuesta en latín, como la mayoría de los escritos de Ramírez, se abre con una *Introducción histórico-doctrinal*, en que se pone de manifiesto la importancia de la Analogía en las distintas disciplinas de la Ciencia y de la Filosofía, y su ubicación dentro de la Lógica. En la Primera Parte, Ramírez trata de la Analogía, de su definición *nominal y real*. Para alcanzar esta segunda, procede, primero por *inducción histórica* —de los autores griegos hasta Platón— y luego *doctrinal*, para pasar a buscar la definición de la Analogía por *via deductiva*. En este punto ubica la Analogía entre la univocidad y equivocidad. El segundo volumen trata del *concepto análogo* y de su abstracción propia. Comienza con una exposición amplia del concepto en sus diferentes aspectos y en su fundamentación. Trata de la unidad propia del concepto unívoco y del análogo, para exponer en seguida la noción de *abstracción* en sus diversos tipos y la fundamentación que la sustenta. Tal doctrina de la abstracción es aplicada luego a los conceptos unívocos y análogos.

La *División de la Analogía* es el tema del volumen tercero, el cual comienza por exponer el tema de Aristóteles, en sus comentaristas griegos y latinos, en San Alberto Magno y finalmente se detiene con amplitud en la concepción de Santo Tomás.

El cuarto tomo trata de *cada uno de los modos de la Analogía* en particular. El autor se aboca al estudio de la Analogía, tanto de *atribución* como de *proporcionalidad*. En este punto pone en claro cómo la concepción tomista del *ser está expresada por la analogía de proporcionalidad intrínseca y a la vez por la de atribución intrínseca* y, consiguientemente, tanto Cayetano, al atenerse exclusivamente a la primera, como el Padre F. Suárez sólo a la segunda, han mutilado el rico pensamiento del Aquinate sobre la Analogía.

La *Analogía de proporcionalidad intrínseca* expresa la unidad imperfecta del ser, en una primera aprehensión del mismo que capta en todos ellos una esencia referida a la existencia, bien que de diverso modo en cada uno de los entes. En cambio, la *analogía de atribución intrínseca*, implica una aprehensión más profunda del ser, en que todos los entes *contingentes*, que no tienen razón de ser en sí mismos, únicamente son aprehendidos como tales por *referencia al único Ser*, que es por sí mismo y razón de ser de todos los demás. La última parte de este tomo trata del *uso de la Analogía*. Después de probar que el concepto de ser no es unívoco ni tampoco un término equívoco, demuestra con Santo Tomás que es análogo con *Analogía de atribución intrínseca y a la vez de proporcionalidad intrínseca*.

En la siguiente Sección de esta última Parte trata del uso de la *Analogía en Teología*. Vuelve a buscar aquí *por inducción* —a través de los distintos tipos de conocimiento— y por *deducción*, la noción de Analogía, y pone luego su división y sus propiedades, para terminar aplicándolas a la Teología. También en Teología se dan los dos tipos de Analogía mencionados: de *atribución* y de *proporcionalidad*, ambas *intrínsecas*.

En los *Apéndices* se transcribe, primero, un artículo que el Padre Ramírez publicó precisamente en SAPIENTIA: "En torno a un famoso texto de Santo Tomás sobre la Analogía". Este trabajo constituye una exégesis de un texto de Santo Tomás, donde pone en evidencia la exigencia de las *dos Analogías, de atribución y de proporcionalidad*, en el pensamiento del Aquinate. Los otros apéndices incluyen juicios del Padre Ramírez sobre trabajos de otros autores sobre la Analogía.

Tal el contenido de estos cuatro densos volúmenes sobre la Analogía. Sin duda Ramírez es uno de los comentadores más profundos y a la vez más fieles al pensamiento de Santo Tomás. Pero también él mismo es un teólogo y filósofo de envergadura, profundo y lúcido a la vez. Como en otros tratados, también en éste, de tema tan difícil y abstruso como el de la Analogía, su exposición es realmente exhaustiva. Con sus divisiones y subdivisiones analíticas, llega hasta los últimos elementos, para alcanzar luego desde ellos la solución de cada uno de los problemas o aspectos del mismo. Por momentos resulta abrumador, pero con su lucidez latina —como el sol transparente de Salamanca— alcanza, al final, la conclusión de una manera diáfana y evidente. El caudaloso pensamiento de Ramírez corre por el cauce de una lógica rigurosa y está expresado en una formulación latina pulcra que es expresión cabal de la lucidez de su pensamiento. La riqueza de su pensamiento resulta de la articulación orgánica de los minuciosos análisis. Es como un río, que llega a ser caudaloso y límpido, por la confluencia de numerosos manantiales claros y transparentes. Estas notas de profundidad, de riqueza conceptual y a la vez de claridad, son propias de todos los escritos de Ramírez. Pero en un tema tan arduo y complejo como el de la Analogía, resaltan con más vigor. Por caminos diversos pero confluentes de la *Participación del ser, el primero, y de la Analogía, el segundo*, el Padre Fabro y el Padre Ramírez han contribuido contemporáneamente a un esclarecimiento profundo y a una nueva valoración de la Metafísica de Santo Tomás y a una reconquista de sus inagotables riquezas en su incomparable unidad. En adelante ningún filósofo podrá tratar el tema de la Analogía sin tener en cuenta para su esclarecimiento y fundamentación metafísica y lógica esta contribución definitiva del Padre Ramírez.

Para no ser injustos, debemos agradecer vivamente al Padre Victorino Rodríguez O. P. el esfuerzo con que ha rescatado esta contribución tan valiosa del Padre Ramírez, el haberla reconstruido con los mismos escritos del autor, el haberla ordenado de tal forma que ha podido lograr eficazmente expresar con fidelidad este abundante y claro pensamiento del ilustre Teólogo y Filósofo salmantino.

OCTAVIO N. DERISI

BIBLIOGRAFIA

ELEUTERIO ELORDUY, S. J. con la colaboración de J. PEREZ ALONSO,
El Estoicismo, Edit. Gredos, Biblioteca hispánica de Filosofía, Madrid,
1972, t. I, 392 pp., t. II, 462 pp.

"Las exigencias críticas y los recursos bibliográficos actuales ofrecen la posibilidad doble, indicada por Séneca, de cultivar el Estoicismo estudiado "*nom uitae, sed scholae*" (Sen., *Epis.* 106, 12) o al revés "*uitae, nom scholae*". El lector habrá observado que hemos dado preferencia al sistema segundo, sin excluir el primero" (II, p. 321). En estas palabras, casi finales, mejor que en el prólogo, están expresadas las intenciones del autor: hoy la bibliografía, extraordinariamente prolifera, los descubrimientos históricos, las nuevas técnicas de investigación invitan a una investigación de la filosofía estoica de acuerdo a las mayores exigencias académicas, que nos de un conocimiento "científico", objetivo y en cierto grado preciso del universo estoico. Pero, esta investigación, fríamente académica, *scholae*, buena para los altos cenáculos científicos, no satisface del todo al P. Elorduy. El pensamiento estoico responde a una actitud vital típica de corrientes étnicas antiquísimas, pero que, metamorfoseadas y transformadas, están aún presentes en la cultura de Occidente. Por eso, la investigación académica del estoicismo puede iluminar nuestra historia de hoy. Esto quisiera alcanzar *preferentemente* el autor: hacer un estudio que sirviera a la vida.

Cierto que los dos volúmenes cumplen más que satisfactoriamente las condiciones de una alta investigación académica. La exposición del pensamiento estoico surge de un conocimiento completo de las fuentes de los autores de la escuela y de sus doxógrafos y además de sus raíces orientales y occidentales del manejo concienzudo y exhaustivo de la bibliografía y de un sólido conocimiento histórico, religioso y cultural del Medio Oriente y del mundo grecorromano. Agréguese a estos medios objetivos las dotes de penetración, de rastrear a través de indicios y analogías los gérmenes casi imperceptibles del pensamiento en el mundo del lenguaje y de la cultura en general, la capacidad de valorar y distinguir los documentos, medir las interpretaciones, de saber resumir las ideas o exponerlas despaciosamente y con tranquilidad. Asentada sobre estos pilares, la obra del P. Elorduy se presenta como una de las grandes investigaciones sobre el pensamiento estoico, y, en cuanto al conjunto de su contenido doctrinal la más completa y original.

Lo que llamamos el conjunto doctrinal del estoicismo constituye el contenido de la casi totalidad de los dos tomos. El primero analiza la naturaleza y dinamismo del Logos en su aspecto Físico-Metafísico y Lógico real y formal. El segundo está dedicado al Logos participado o humano en sus partes lógica, moral-social y metafísico-religiosa. Hay que añadir que el primer volumen comienza con una amplia introducción histórica, en la que el autor nos traza

no tanto el perfil biográfico de los filósofos estoicos, sino más bien, el ideológico. Comenzando por una caracterización general de las ideas madres del estoicismo en los primeros filósofos, Zenón, Cleantes, Crisipo. Luego pasa a los representantes del llamado estoicismo medio, Panecio y Posidonio. Para Elorduy éstos señalan una desviación y adulteración del verdadero estoicismo, que vuelve a resurgir al filo de nuestra era en un estoicismo occidental representado sobre todo por Séneca. Sin embargo la introducción histórica del autor se detiene en el estoicismo medio.

Desde las primeras líneas de lectura se advierte que el P. Elorduy tiene una hipótesis de trabajo bien definida, una tesis que probar o comprobar muy precisa: la esencia no-griega del estoicismo, o puesto en términos positivos, el origen y contenido sustancialmente fenicio-semita o pre-ario del mismo. A los no especialistas en la materia no dejará de causarles asombro tal tesis. Sin embargo todas las historias de la filosofía repiten que el fundador del estoicismo, Zenón era de Chipre y de origen fenicio, y mercader como tal en su primera juventud. Esto movió a M. Pohlenz, hace ya casi cincuenta años a señalar aspectos semitas en la filosofía de la Estoa (M. Pohlenz, "Stoa und Semitismus", *Neue Jahrb. f. Wiss. und Jugendbildung* (2), 1926, p. 268 sgs.). El P. Elorduy, desde hace muchos años, sigue esta picada, y casi diríamos que descubre un mundo nuevo. El origen y esencia no helena del estoicismo, su carácter primitivo y precario es la tesis que corre en casi todas las páginas. No es raro que de este supuesto u objetivo a demostrar resulte un estoicismo vecino a la "metafísica de la Biblia" o simplemente al cristianismo. Por eso mismo, todo lo que provenga del estoicismo medio es declarado espúreo, ya que los pensadores de este período intentan una conjunción del estoicismo con las corrientes tradicionales helenas. No es de extrañar que temas centrales como la trascendencia y personalidad del Logos, monismo, materialismo, creación, providencia, libertad, inmortalidad... estén interpretadas desde una óptica muy vecina a la filosofía cristiana, y utilizando sobre todo el pensamiento de un autor como Séneca, tan abierto a todas las influencias.

No cabe duda que los descubrimientos e investigaciones de los últimos tiempos nos van haciendo conocer mejor las lejanas raíces de nuestra cultura. El "milagro griego" aparece ahora precedido por otros muchos "milagros". Es imposible pensar hoy el florecimiento con que resplandecieron las costas del Egeo en el s. VIII —y del cual hoy en gran parte vivimos— como producto de una raza, y de una raza químicamente pura. Es tentadora la idea de buscar dentro del conglomerado cultural, que a primera vista pasa por "heleno", filones que provienen de otras razas y de otras culturas. Hoy puede intentarse ese trabajo, pues aparecen conocimientos suficientes sobre las civilizaciones anteriores a la helena; por otra parte, el análisis del lenguaje, tan en boga hoy, nos suministra un instrumento precioso para descubrir esas transmigraciones culturales e ideológicas: "Es preciso llegar a la comprobación de un influjo ideológico (no puramente artístico) ejercido por la palabra mediante la comunicación expresa de ideas, aunque no precisamente por el vehículo de la enseñanza escolar sistematizada ni por la lectura o copia de escritos doctrinales" (I, p. 14). El P. Elorduy se siente atraído por esta tarea y este método y tal vez se deja llevar más allá de los justos límites. Habría que comenzar por los equívocos que están en la base de la oposición entre la "experiencia griega" y la semítica o como parece preferir Elorduy, pre-aria, y luego hacer una discusión pormenorizada de esta oposición en los temas que va tocando a través de los dos volúmenes. Las características de esta nota no dan para ello. Sólo

llamamos la atención sobre dos puntos esenciales que saltan a la vista a cualquier mediano conocedor del pensamiento griego: una desvalorización de la teoría del Logos "griega", en sí misma y como antecedente e inspiración de la estoica, y una interpretación parcial y deficiente de la filosofía griega en general y en particular de la aristotélica. Sin duda, estas afirmaciones nuestras quedan por ahora en el aire. Deberían ser comprobadas. Por ahora sirven de advertencia, que puede verificar el mismo lector, si no se siente abrumado por una erudición que no siempre clarifica los problemas.

La traducción de los numerosísimos textos que avalan esta gran investigación, está hecha por J. Pérez Alonso con claridad y justeza.

CESÁREO LÓPEZ SALGADO

UGO PERONE, *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, Studi di Filosofia, Nº 2, U. Mursia & C., Milano, 1972, 221 pp.

En un estudio realizado con el patrocinio del Consejo Nacional de Investigaciones de Italia, el autor analiza el pensamiento de Feuerbach sobre el fenómeno religioso no desde la tradicional perspectiva que lo ve un antecesor de Marx, sino en cuanto ligado a la tradición filosófica y religiosa de Alemania y en lo que tiene de original y aún de actual. Para ello, considerando inadecuados los métodos exegetico e histórico —dada la particularidad de la obra de Feuerbach— reduce la problemática al tema de la relación hombre-Dios, y la conexión y oposición entre filosofía y religión. Como se ve, una temática de plena actualidad. Pero "religión" significa para Feuerbach por una parte la "teología" y por otra la experiencia religiosa, y de allí los dos aspectos en que el fenómeno religioso será visualizado.

En el primer capítulo se comienza por analizar la vinculación del pensamiento de Feuerbach con la teología de su tiempo, y las influencias filosóficas y teológicas; Hegel, Herder, Schleiermacher, De Wette, Neander, Paulus, Daub. Cada uno de ellos, los románticos y los racionalistas, aportaron algo en común al punto de vista sobre la religión, pero entre su gran variedad, un elemento los penetra todos: la acentuación del sentimiento, de la conciencia, del amor, y la escasa relevancia que tiene para ellos el concepto de Dios. No otra cosa resulta en definitiva la religión de la humanidad de Herder, la conciencia y el sentimiento de dependencia de Schleiermacher, el significado práctico de la religión de Daub, y serán también las direcciones de la búsqueda de Feuerbach, que le permitirán mantener una religión sin Dios, fundada en su distinción entre el amor y la fe, con primado del primero. Esto que nos parece el punto de partida de la concepción marxista, pues así los exégetas lo presentaron siempre, se muestra a través de este análisis como el punto de llegada común de la teología racionalista y la filosofía idealista; también nos explica por qué la moderna teología protestante ha retomado, aún sin decirlo expresamente, la disyuntiva planteada por Feuerbach.

Pasando a la elaboración de Feuerbach, Perone ha distinguido los grandes problemas que llevaron al completo y radical ateísmo como resultado. El primer problema es el de la muerte, a la que se ve como fundamento de Dios; la muerte señala el límite del hombre, Dios es aquel que no tiene límites. La infinitud de Dios resulta así la primera causa de la muerte, que permite la indi-

vidualidad y la determinación del hombre como ser sensible. Frente a esa realidad, los hombres han soñado con la inmortalidad, y Dios es el fundamento de la esperanza; por eso Dios aún no existe, no es sino la esperanza del hombre de alcanzar aquello de que carece. De allí la tesis de que las afirmaciones de la religión deben considerarse contra-verdades, cuya negación expresa la realidad. Ugo Perone, siguiendo paso a paso a Feuerbach nos muestra que su concepto absoluto y excluyente verdad-error, trasladado al plano hombre-Dios, lo lleva a considerar a Dios en un plano de complementariedad con el hombre: Dios es todo lo que el hombre no es. Sin embargo, contra lo que podría parecer inevitable dentro del contexto, Feuerbach no desvaloriza totalmente la religión; ella tiene el aspecto de concretidad positiva que Feuerbach no encuentra en la filosofía; pero la religión será entendida positivamente sólo como experiencia religiosa. En cuanto teología siempre será culpable de encadenar al hombre a un lejano y fantástico Dios; por ello la teología debe dar paso a la antropología, al estudio del hombre como concretidad. Así nos encontramos a Feuerbach como un punto medio entre Lutero y Hegel, pues el problema del ateísmo debe verse, según él, dentro de su encuadre histórico: si Dios no es más que un producto humano, la historia de esa producción mostrará también la vía de liberación. Dentro de ese proceso histórico, la negatividad del cristianismo será un punto especial, precisamente el que —por razón del escándalo provocado— ha sido considerado con esmero cuidado por los críticos, olvidando un poco que no es más que la consecuencia ineludible de una posición filosófica anteriormente aceptada. Sin embargo el mismo Feuerbach admite que ni la filosofía ni la teología especulativa pueden explicar el fenómeno religioso sin error, pues su racionalidad abstracta no alcanza la concretidad del acto religioso. Por otra parte, la religión no puede tomar conciencia de sí misma; el hecho religioso no puede darse a sí mismo un significado. Sólo una filosofía no racionalista —precisamente la que Feuerbach intenta— puede intentar penetrar el secreto de la religión. Y así es concebida como verdad para el futuro y como trastrueque de la predicación teológica tradicional: no es verdad que “Dios es amor” sino que “el amor es divino”. Se muestra así que la sustantivación de lo que antes era adjetivo nos da, según Feuerbach, la esencia de lo religioso y lo sacro. En cambio la religión considerada como un hecho del pasado no es más que superstición: el milagro, caso límite de la religiosidad supersticiosa, es lo que, perteneciendo al pasado, escapa a toda explicación racional y a todo intento de análisis para centrar las afirmaciones derivadas de él, sólo en la fe.

La filosofía de Feuerbach se resuelve en un gran círculo, como a modo de conclusión nos lo muestra el autor: teología, religión, filosofía y antropología son conceptos que se reclaman entre sí. Partiendo de la teología se llega a la antropología, pero al fin ésta muestra su identidad con aquélla, aunque más no sea como su parte de misterio no develado. Y en este sentido la filosofía de Feuerbach escapa, o debe escapar, según este estudio, a la reducción que la hace ser nada más que un eslabón entre Hegel y Marx, en cuyo caso desaparece pronto bajo el peso de la crítica marxista. El caso de Engels, que lo presenta como un momento —aunque rico— en el proceso de formación marxista, es un ejemplo de interpretación que *no* debe hacerse, aunque sea correcta desde el punto de vista de Marx. Por encima de la línea Hegel-Marx, Feuerbach aparece ligado a la teología de su tiempo, y aun del nuestro; un estudio pormenorizado puede evitarnos elegir vías sin salida: si se pone a Dios y el hombre en el mismo plano y se los piensa según relaciones horizontales, ciertos resultados son inevitables. La disyuntiva entre complementariedad-exclusión que Feuerbach ha propuesto, fue tomada por Barth en el otro sentido, haciendo valer la negatividad del

hombre. Gogarten, Bonhoeffer e incluso Bultman se colocan en la misma línea de identidad entre antropología y teología. Tal vez sea una buena prueba de que los problemas propuestos por Feuerbach pueden aún abrir nuevas vías —no sabemos si arribarán o no a resultados satisfactorios—, dejando un poco de lado las insuficientes soluciones de su teología.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

ARTURO GARCIA ASTRADA, *Tiempo y eternidad*, Editorial Gredos, Madrid, 1972, 120 pp.

Editorial Gredos nos brinda con la presente publicación (tesis doctoral del autor) una interesante reflexión acerca de temas a fuer de antiguos, plenos aun de interrogantes. Es que hasta el fin de sus días constituirá para el hombre un insondado misterio el tiempo en el que transcurre su existencia y del cual, no obstante, se evade a cada instante en pos de una eternidad que presiente conatural. Dicha *connaturalidad* nos lanza certeramente hacia las profundidades mismas del ser, y es en este ámbito que García Astrada urde la trama de su especulación. El libro, prologado por Manuel Gonzalo Casas, se divide en cinco capítulos y un epílogo; los tres primeros capítulos relacionan tiempo, ser, nada y eternidad, en tanto los dos restantes exponen tiempo y eternidad en Aristóteles y Nietzsche.

G. A. da una tónica vivencial a sus reflexiones, transmitidas en lenguaje heideggeriano y, cuando ello es conveniente, en la sutileza de una imagen poética. En cuanto al pensamiento mismo, es indubitable tributario de Hegel y Heidegger, aun cuando la referencia histórica abarca a varios otros autores.

En el primer capítulo establece íntima conexión entre tiempo y ser, trabajando muy finamente los conceptos de: *existente*, como "lo Otro... que está fuera de la mismidad del Ser" (p. 17), el no-ser con respecto al Ser, oculto o ausente en él, y así resulta que "la nihilidad es, pues, constitutiva del tiempo y del ámbito entitativo en el cual aquél acontece" (p. 19); *tiempo*, que "es un venir de lo aún no existente, que es el futuro, para ir a lo ya no existente, que es lo pasado" (p. 13); *eternidad*, "vida que persiste en su identidad, que es siempre presente a sí misma en su totalidad... es todo a la vez..." (p. 20). Análisis etimológicos de saber heideggeriano lo llevan, en coincidencia con ese profundo intimista que es Kierkegaard, a la afirmación del instante como contacto entre eternidad y tiempo, instancia que es presencia del Ser en el ente. Eternidad y Ser que, ante el tiempo y el ente, son negación, Nada.

De la *Nada* precisamente trata el capítulo segundo, que transcurre en una amena exposición de reflexiones históricas al respecto: las de Parménides, Bergson, Sartre y Kant en primer término, la tradición judeo-cristiana, y su elaboración por el Medioevo en segundo lugar y finalmente, la concepción que hace suya el autor y bajo la que revistan parcialmente filósofos como Heidegger, Hegel, Plotino, Lao-Tsé y Scoto Erígena. La Nada aparece identificada con el Ser, "fecundo vacío de donde todo ente surge a la existencia" (p. 54), y ante ella sólo cabe el silencio, o el místico balbuceo de un San Juan de la Cruz: "...que me quedé no sabiendo, toda ciencia trascendiendo..." (ib.).

El tercer capítulo desemboca en el tema de la *eternidad*. Principia señalando la composición limitadora del Ser que la esencia instaaura en el ente, juntamente con el cual (y no por azar) acaece el tiempo, y se pregunta por el funda-

mento de la relación mundo (ente)-tiempo. "La extensión aparece como el supuesto o sustrato de los entes que constituyen el mundo, y también del tiempo" (p. 62), donde extensión tiene el sentido de "ámbito de posibilidad" (p. 63). En dicho ámbito los entes ya *no son* en cuanto *eran Ser*, y tan sólo les queda como aspiración el futuro retorno a ese Ser, en el anonadamiento de su sí mismo "entificado": "El tiempo es la circulación pensante e infinita en el seno de la eternidad del Ser" (p. 73).

Tiempo y eternidad en Aristóteles es lo tratado en el capítulo cuarto, partiendo de la consideración del Ser como Acto puro, eterno y perfecto, pensamiento que se piensa, en contraste con el cual se habla del ente finito, temporal ("El tiempo no es sin cosas y, recíprocamente, sin cosas no hay tiempo", p. 82) y móvil, ya que "el tiempo es número del movimiento" (p. 83). Desde aquí nos internamos en una esforzada recreación de la pregunta aristotélica por el tiempo, y el instante como "un continuo dejar de ser que oculta dónde, cuándo y cómo se deja de ser" (p. 85). En el transcurso de esta exposición no podemos dejar de señalar con inquietud una tesis que G. A. atribuye a Aristóteles y que nos parece conceptualmente confusa o, al menos, de imprecisa formulación. Es la que se refiere al "tiempo infinito (que) supone, entonces, una inteligencia infinita que infinitamente *numera* o *cuenta* al infinito movimiento... la inteligencia al pensarse a sí misma se mide y se *numera*" (p. 89). Idéntico tema (Tiempo y Eternidad), esta vez en Nietzsche, es abordado en el último capítulo. Para este filósofo la esencia del Ser no es ya la Intelección sino la Volición de Sí total, a la que se opone el tiempo, en tanto implica sucesión y, por ende, parcialidad: "Eso y únicamente eso, es la venganza misma: la repugnancia de la Voluntad contra el tiempo y su *fue*" (p. 99). El cumplimiento de la volición sólo podrá ser efectivo sumergiendo al tiempo en la eternidad: nuevamente la tesis del eterno retorno, pero esta vez, en un contexto de absoluta immanencia.

El epílogo con el que se cierra la obra aporta una síntesis de los principales puntos expuestos, y una conclusión que en manera alguna podemos calificar de novedosa: se trata del Absoluto concebido en los términos de la circularidad dialéctica hegeliana y, en dicho contexto, del ente finito y el tiempo (pp. 117-8). La cual conclusión nos lleva a formular, acerca de su elaboración previa, una doble apreciación. Pues, si hemos de entender cada uno de los pasos recorridos a la luz de lo afirmado en el epílogo, la posición sustentada por G. A. se inscribe sin mayores variantes en la muy fecunda filosofía hegeliana, lo cual simplifica (¿o no?) la tarea del lector, amenizada por otra parte con una expresión ciertamente más accesible, variada y rica en imágenes y referencias históricas. Pero si no es éste el caso, sería sin lugar a dudas interesante para el lector (y original en cuanto al autor, si su intención concuerda) verificar la versión de tesis que son síntesis de la sabiduría griega y la tradición judeo-cristiana y de pormenorizada elaboración medieval, enriquecidas por el aporte de filósofos modernos, en formas de pensamiento y expresión contemporáneas, con un lenguaje que es el de nuestros días (la ignorancia del mismo no sería tal, sino ceguera), totalmente vital y, aún así, preciso y exigente. Claro es que, en esta segunda opción, permanece inexplicada la afirmación terminal del autor, pero la novedad del trabajo puede muy bien lanzarnos a la aventura de nuestra propia conclusión.

La abundancia de notas y citas bibliográficas, juntamente con la impecable presentación, ya tradicional en la Editorial Gredos, contribuyen a acentuar el agrado con que acogemos la presente publicación.

ASTRA

ASTRA

ASTRA

COMPANÍA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

LISTAS

SISTEMA DE INFORMACION EMPRESARIA A NIVEL NACIONAL

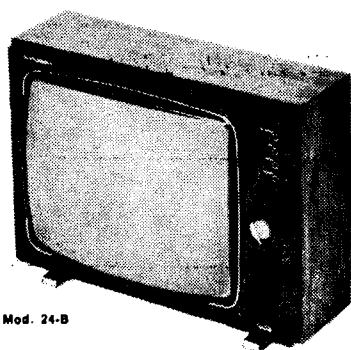
Listas Argentinas SACI

FLORIDA 656 - BUENOS AIRES - Tel. 392 - 5004/5074/5264

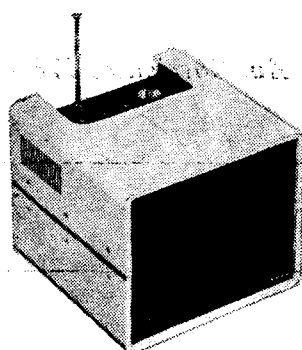
N. N.

Televa

electrónica argentina de exportación



Mod. 24-B



Mod. 14-D



Mod. T-314



Mod. KTR-500

UN PRODUCTO

Televa

CALIDAD EN TODO

ALZAGA UNZUE y Cia. S. A.

CONSIGNATARIOS

COMERCIAL Y AGROPECUARIA

•

Av. Corrientes 378 - 5º Piso

T. E. 49 - 1360 - 1364

YERBA MATE Y TE


Taragui

Gobernador Virasoro - Provincia de Corrientes



FERRETERIA FRANCESA

CARLOS PELLEGRINI ESQ. RIVADAVIA - TEL. 35-2021/9

LA MAS GRANDE DEL MUNDO

EN HERRAMIENTAS

QUINCALLERIA

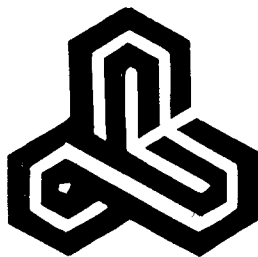
HERRAJES

Adhesión

COMPANIA CASCO S.A. I. C.

**EL TEXTO
DE ESTA REVISTA
ESTA IMPRESO EN PAPEL
PRODUCIDO EN LA
PROVINCIA DE JUJUY,**

**CON MATERIA PRIMA
NACIONAL**



Ledesma s.a.a.i.

**PAPEL LEDESMA FABRICADO CON
CELULOSA DE BAGAZO DE CAÑA DE AZÚCAR**

Ledesma una empresa que ES argentina

FUNDACION ENRIQUE ROCCA

por sus sostenedores

- DALMINE SIDERCA S. A.
- TECHINT S. A.
- TECHINT ENGINEERING COMPANY INC.
- L.O.S.A.
- SANTA MARIA S. A.
- COMETARSA S. A.
- ELINA S. A.

Córdoba 320

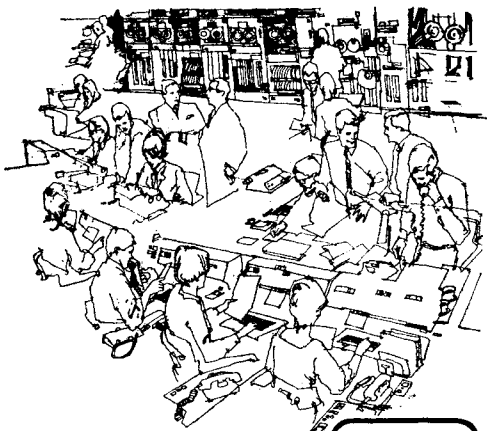
Buenos Aires

CORCEMAR S. A.

BANCO RIO.

-UN GRAN CAUDAL HUMANO Y TECNICO A SU SERVICIO.

casa central: Cangallo 541 - Buenos Aires casa matriz: Calle 8 esq. 50 - La Plata
centro propio de computación: Avda. Belgrano 913 - Buenos Aires y sucursales



BANCO RIO DE LA PLATA

P E N S A M I E N T O

Revista de investigación e información filosófica, publicada por las Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España.

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de las seiscientas páginas.

Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Ediciones Fax
Zurbano, 80 - Apartado 8001
Madrid, España